
3 1761 06636539 6

LA RELIGION

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages.. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages.. *Épuisé.*

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8........................... *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages.............. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages.. 3 fr.

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages.. 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages.... *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages.. *Épuisé.*

Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, XXXIV-300 pages.. *Épuisé.*

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages........ 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.............. 3 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages.. 3 fr.

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages..................... 0 75

Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.. 3 fr.

A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages.. 3 fr.

L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages....... 5 fr.

Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages............ 3 50

Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 vol. in-12, 196 pages.. 2 50

L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages........ 2 50

Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 p.. 1 50

ALFRED LOISY

LA RELIGION

PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, Rue des Écoles, 62

1917



AVANT-PROPOS

Lorsque Noé fut sorti de l'arche avec sa famille et tous les animaux qu'il avait sauvés du déluge, il érigea sur la montagne un autel où de toutes les sortes de quadrupèdes et d'oiseaux purs il offrit à Iahvé un grand holocauste. Et Iahvé, dit la *Genèse,* flaira l'odeur agréable du sacrifice, et Iahvé pensa en lui-même : « Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme ; car la pensée de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse (1) ». Ainsi le vieux dieu, s'avouant que la leçon du châtiment ne servirait jamais à rien, laissait dorénavant aux humains le soin de s'exterminer eux-mêmes : ce à quoi ils n'ont pas manqué.

Cependant Dieu avait dit encore à Noé :

1. *Genèse,* VIII, 18-21.

« Plantes et animaux, je vous donne tout. Seulement ne mangez pas avec sa vie la chair des animaux que vous tuerez : abstenez-vous du sang. Quant à votre sang à vous, j'en demanderai compte ; à toute bête, j'en demanderai compte ; à l'homme, de la vie de son frère je demanderai compte. Quiconque versera le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé. Car c'est à sa propre image que Dieu a fait l'homme. Vous donc, fructifiez, pullulez sur la terre et rendez-vous-en maîtres (1). »

Que de sagesse dans ce vieux mythe, solennel et triste, pessimiste et attendri, et combien lente est l'humanité à réaliser l'idéal de paix que depuis toujours elle entrevoit ! Déjà le mythe, par la bouche de Iahvé son créateur, la déclare vouée au mal et incorrigible. Néanmoins, partant de l'antique interdit qui proscrivait l'emploi alimentaire du sang, il lui trace un programme de bonté : la terre est à vous, exploitez-la ; mais l'homme n'est pas pour l'homme une bête à tuer ; l'homme qui répand

1. *Genèse*, IX, 1-7.

le sang d'un autre homme commet le crime de Caïn, et Dieu le punira ; l'homme sera sacré pour l'homme, parce que chacun doit respecter en son frère l'image de Dieu.

Quand même il nous apparaîtrait que c'est l'homme, au contraire, qui a fait Dieu à sa ressemblance, il n'est pas moins évident que le caractère de notre espèce n'a pas changé sensiblement depuis des milliers d'années. Faut-il en conclure que, « la pensée de l'homme étant naturellement mauvaise », Iahvé, dans le plus ancien récit du déluge, eut raison de proclamer notre humanité à jamais incurable ? Ou bien cette « malice » ne serait-elle qu'un aspect de la réalité ? L'autre aspect, l'aspect idéal, celui que fait valoir la relation plus récente du mythe en ouvrant à l'homme une perspective d'activité indéfinie sous une loi de fraternité, dans un rayonnement d'humanité divine, ne serait-il pas aussi réel que le premier, et ne tendrait-il pas même à le devenir davantage ? Dans une affaire où il y va de tout pour nous, rien ne sert de dire qu'elle ne comporte ni solution ni remède, car la question s'impose à

nous malgré nous, et, sans le vouloir, nous y répondons de manière ou d'autre, puisqu'il nous faut prendre une attitude dans la vie, et que cette attitude, quelle qu'elle soit, est notre façon de juger les complexes exigences d'une situation à laquelle nous n'échappons que par la mort. Ou nous croyons et nous cédons à la contagion du mal, ou nous croyons et nous travaillons au progrès du bien.



Sous de perpétuelles variations, le problème humain ne cesse pas de se poser dans les mêmes termes essentiels. La guerre à laquelle sont actuellement en proie la plupart des peuples dits civilisés, cataclysme plus affreux que le déluge de Noé, offre un mélange des réalités horribles, morts innombrables, souffrances physiques et morales, cruautés, perfidies, entreprises de domination tyrannique, tous les exploits de la haine, et des réalités admirables, courage persévérant, patience dans l'attente et les privations, appel à la justice, rêves de paix

et de liberté, tous les miracles de l'amour. Allons-nous, avec le vieux sage, branler la tête en disant que, de tout temps, l'inclination de l'homme va au mal et qu'elle ne s'en détournera point, aucun fléau n'étant capable de nous instruire ! Allons-nous, avec l'autre voix prophétique, affirmer la suprématie de l'humanité sur le monde et oserons-nous commander à l'homme le respect de l'homme, comme s'il était disposé à entendre un tel précepte ? Ou bien convient-il, imitant l'Histoire sainte, de rapprocher les deux points de vue afin d'en pénétrer le rapport mutuel, et de rechercher par quelle voie l'idéal toujours combattu ne laisse pas de dompter peu à peu la fatalité du crime ?

Ce n'est pas qu'il soit autrement facile de s'orienter dans ce chaos où les contradictions ne manquent pas entre les paroles et les actes, entre les prétentions avouées et les moyens employés pour les soutenir, entre les sentiments mêmes et la conduite. Jamais plus vastes programmes de civilisation, de progrès et de liberté ne furent mis au jour, et jamais l'hu-

manité ne s'est infligé à elle-même de pareils coups. Elle crie son idéal de paix sur l'océan montant de son propre sang. Un observateur non averti se demanderait si elle est folle ou enragée, ou bien foncièrement cruelle et hypocrite. Peut-être est-elle plus malheureuse et aveugle que coupable, plus dépourvue de lumière que de sincérité, plus orgueilleuse que méchante, plus trompée en ses masses profondes que trompeuse en ses moins loyaux représentants. Le fait est que des âmes fort disparates se rencontrent en chacun des camps opposés. L'ange de la mort frappe des coups certains et multipliés, entassant pêle-mêle dans l'égalité lugubre de son charnier l'homme de génie et l'esprit simple, le saint et l'âme vulgaire. Mais l'ange de la vie s'efforce de compter les siens à travers l'ouragan qui les fauche impitoyablement, et il se demande anxieux de quoi demain sera fait, ce qu'il subsistera de forces pour la vérité, pour le bien, — si ces grandes choses ne sont pas de grands mots, — et comment l'idéal triomphera sur ces tombes où dorment si nombreux les champions de l'idée. Onques ne fut

menée avec plus de furie la grande lutte d'Ormazd et d'Ahriman, de la lumière et des ténèbres, du vrai et du faux, du bien et du mal. Seulement, dans la confusion énorme, les idées se heurtent comme les hommes, et les mêmes mots n'ont pas le même sens.

Aucune voix n'a pu dominer le tumulte. Dès l'abord, on eût dit que le genre humain, accoutumé de longue date à de pareils massacres, trouvait encore celui-ci naturel. D'ailleurs, ne parle pas qui veut au nom de l'humanité. Un grand nom littéraire ne suffit pas à créer une grande autorité morale. Il y faut la mission du prophète ou bien le prestige de la fonction spirituelle. Tel n'a pas eu le courage de proclamer bien haut l'horreur de Dieu pour de semblables tueries, qui semblait encore à tous désigné pour ce ministère. Ce que le pape n'avait pas songé à dire, enfermé dans sa neutralité, — comme si une autorité qui se prétend religieuse et morale ne s'avouait pas morte en se faisant neutre devant une pareille crise du genre humain! comme si ce seul mot de neutralité, appliqué aux choses de l'ordre moral, ne signi-

fiait pas une abdication de la moralité ! — ce que le pape n'avait pas dit en rappelant l'Évangile, le président Wilson en a dit une partie en invoquant l'humanité. Il l'a dit en vain, au moins provisoirement; et à peine l'avait-il dit qu'il s'est vu contraint de descendre lui-même dans le cercle infernal où se poursuit la danse de la mort, cependant que l'orchestre continue d'exécuter en sourdine les grands airs de justice et de paix universelles.

Chacun des partis belligérants, avait remarqué le président Wilson, prétend ne lutter que pour le droit, pour assurer la liberté des peuples dans les œuvres de la paix : rien donc ne devrait être plus aisé que de les mettre d'accord, puisqu'ils poursuivent le même but. Il s'est trouvé pourtant que, mis en demeure de s'expliquer touchant leurs intentions spéciales, l'un des partis s'est dérobé, sous prétexte de ne se point compromettre en offrant, quoique vainqueur, des conditions modérées qui seraient interprétées en signe de faiblesse; et l'autre parti a formulé de telles réclamations qu'il a paru, bien qu'opprimé sur ses territoires

par ses ennemis, exiger de ceux-ci des renoncements que les plus signalées victoires pouvaient seules obtenir. Si donc un idéal commun existe, — comme le ferait supposer l'apparence des déclarations, — force est d'admettre que certains le proclament de bouche sans y être dévoués du fond du cœur ; ou que de puissants intérêts qui ne se confondent point avec ceux de la justice les empêchent d'aller jusqu'au bout dans l'application des principes qui théoriquement sont les leurs ; à moins que l'idéal même du droit ne soit obscurci en beaucoup d'esprits par des préjugés ou des passions qui empêchent d'en reconnaître les plus légitimes conséquences.

Des deux côtés on se rejette la responsabilité de la guerre : c'est donc que, de part et d'autre, l'on sent plus ou moins que cette responsabilité est celle du plus grand forfait qui se pût commettre contre la civilisation et contre l'humanité. Tout le monde sait pourtant de quelle part sont venus d'abord les ultimatums impérieux et les déclarations de guerre qui n'avaient pas été provoquées. Mais leurs auteurs

allèguent qu'on les aurait attaqués s'ils n'avaient pris les devants, et qu'ils étaient en cas de défense légitime, parce que les adversaires étaient résolus à les détruire dès qu'ils en auraient l'opportunité. Argument spécieux et captieux, qui est employé faute de meilleure excuse et à la faveur de l'obscurité qui environne partout les agissements de la diplomatie. Si les affaires des États se traitaient au grand jour, l'on saurait s'il est faux de tout point ou s'il contient quelque part de vérité. Autant qu'on en peut juger, la puissance qui fait valoir cet argument a vu dans son intérêt immédiat la mesure du droit, comme elle voit dans l'intérêt de son expansion indéfinie celui de l'humaine civilisation. Des précautions que suggéraient ses ambitions lui auront paru être un complot contre son droit à l'existence. Elle n'a pas pensé seulement que la force crée le droit, mais que la force est par elle-même un droit. Elle a donc traité en ennemis ceux qui n'étaient point disposés à la servir, et elle s'est cru permis tout ce qui pouvait contribuer à son succès. Son avantage lui a paru être la loi

au-dessus de toutes les lois. Pour battre plus sûrement la France, elle commença par envahir la Belgique : nécessité n'a pas de loi, dit-elle à ceux qui s'en étonnèrent ; David, n'ayant rien autre chose à se mettre sous la dent, mangea bien les pains sacrés, pris sur la table du Seigneur. Elle oubliait qu'une nation n'est pas un morceau de pain bénit, et que la Belgique n'était pas à utiliser malgré elle dans une guerre qui ne la regardait pas. Plus tard l'Allemagne a déclaré qu'elle coulerait impitoyablement tous les navires, quels qu'ils fussent, qui s'approcheraient des côtes d'Angleterre et de France : elle avait, disait-elle encore, le droit de bloquer ainsi, à sa façon, ses ennemis, qui la bloquaient d'autre manière. Elle n'examinait pas la question de savoir si elle avait le droit de mener à sa guise, pour le bien de sa guerre, toutes les puissances neutres et de faire périr des gens qui n'étaient point partie aux hostilités. Tout le reste a été à l'avenant, et le mot de fanatisme,— un fanatisme à la fois aveugle et volontaire, — est le seul qui convienne pour qualifier les aberrations de jugement et la

fausse moralité dont paraît affecté de ce côté l'idéal humain.

Car l'idéal n'est pas ouvertement renié, il est exalté plutôt, et non seulement en paroles. Ce n'est point par l'effet d'une hypocrisie pleinement consciente qu'on le célèbre en discours et qu'on le bafoue en actes. Un vent de folie a tourné la tête d'un peuple fort, et il a cru qu'il était dieu. Lui-même finalement, comme tous les peuples qui dans le passé ont traversé de pareilles crises, sera victime de ce transport, qu'un jour il devra s'avouer, s'il ne veut pas en mourir. En attendant, il dépense, pour une cause qui est loin d'être tout à fait bonne, des trésors de force morale dont il aurait pu assurément faire un meilleur emploi. Sa résistance à une coalition formidable par le nombre n'est pas seulement un prodige de savante organisation : au point de vue moral où l'on veut ici les considérer, cette organisation même et cette résistance témoignent d'une éducation nationale très solide, — moralement solide, quels que soient d'ailleurs les défauts de cette moralité, — et d'une discipline nationale qui n'est point à ridi-

culiser, vu qu'elle est plutôt, à certains égards, digne d'admiration. Ce n'est point par défaut d'intelligence ou d'énergie que les Allemands ne se lassent pas d'obéir aux chefs qui les ont entraînés dans cet abîme de maux : le peuple s'y est rué aussi spontanément que les chefs, et maintenant il demeure assez sérieux d'esprit et de conscience pour ne point faire une révolution qui risquerait de perdre l'Allemagne en la livrant à la merci de ses adversaires. Mais ce peuple fort s'illusionne beaucoup en se croyant parfaitement juste et parfaitement bon ; il s'aime et s'admire trop lui-même, sans se douter, bien qu'il soit très savant, que cette infatuation de soi est précisément la marque d'une moralité inférieure, d'une mentalité de primitifs, incapables de comprendre que les humanités voisines ont les mêmes droits que la leur au soleil de l'humanité. Il s'abuse en croyant que l'honneur et le bonheur des autres peuples consisteraient à servir les intérêts et la gloire du peuple allemand. Ces peuples ont quelques bonnes raisons de ne lui point confier leur destin ; ils préfèrent se conduire eux-mêmes et ne

se regardent pas comme un butin tout préparé pour une nation de maîtres.

Les adversaires de l'Allemagne affichent un programme de liberté. C'est un avantage moral de leur position, puisque réellement ils combattent une puissance dominatrice. Un autre avantage du même ordre est qu'ils ont paru subir la guerre et qu'ils ne l'ont point déchaînée. Ils étaient si peu en mesure de la soutenir que, sans aucun doute, ils ne la désiraient point dans l'instant où elle est venue les surprendre. Les mesures fort insuffisantes qu'ils avaient adoptées pour se garantir contre le danger d'une hégémonie allemande ne prouvent pas qu'ils eussent l'intention formée d'attaquer l'Allemagne pour briser sa force quand ils l'auraient pu. Auraient-ils jamais été prêts ? Mais les gouvernements des puissances centrales ont feint de voir dans les conditions de paix voulues par les peuples dits de l'Entente une manifestation d'appétits plutôt qu'un programme de justice internationale. Dans les circonstances où elles ont été énoncées, ces conditions avaient surtout l'inconvénient de se présenter comme un

idéal auquel paraissait manquer la force de se réaliser : l'action était en retard sur la bonne volonté. Les Allemands toutefois pouvaient dire, sans choquer la vraisemblance, que les revendications de la Russie sur la Pologne entière et sur Constantinople s'inspiraient d'un autre sentiment que l'amour de la justice et de la liberté pour tous les peuples ; mais les événements récents pourraient bien modifier l'état de cette question. La vérité doit être aussi que toutes les nations, sans exception aucune, ont encore des progrès à faire dans la pratique de la justice et de la fraternité internationales. Il est certain pourtant que les puissances de l'Entente défendent la liberté des peuples, et d'abord leur propre liberté, contre la tentative d'hégémonie mondiale que l'Allemagne ne renonce pas à poursuivre. Qu'elles servent ainsi une cause plus grande qu'elles-mêmes, et qu'elles la servent encore imparfaitement, c'est l'ordinaire en pareille occurrence : il ne s'ensuit pas que leur prétention générale et leur but avoué soient un faux semblant. Tous les peuples du monde sont encore novices en humanité pour

ce qui concerne leurs relations mutuelles. Ceux qui s'essaient à l'équité, quand même leur passé le plus récent ne serait pas exempt de taches, et quand même leurs désirs actuels ne seraient pas entièrement purs, valent mieux que ceux dont l'égoïsme national ne connaît pas de bornes et qui visent à la domination universelle.

Certes, l'idéal de liberté intérieure, de respect pour chaque individualité nationale, et d'harmonie entre les peuples, a encore besoin d'être mieux senti et mieux pratiqué par tous ceux mêmes qui s'en constituent les avocats. On y voit tout naturellement un équilibre d'intérêts, une garantie de paix commune. Avantages très appréciables, mais dont il faut dire tout de suite qu'ils ne subsistent point par eux-mêmes et qu'ils n'ont consistance que par un principe supérieur à eux, c'est-à-dire par le sens moral de l'humanité. Il n'est pas de liberté nationale qui tienne vraiment sans la justice sociale, ni de paix entre les peuples qui puisse durer sans la justice internationale. C'est pourquoi la question de la liberté des peuples et celle de la paix universelle sont, en leur fond,

affaire de moralité, autant dire affaire de haute religion. Car la moralité dont il s'agit ne saurait être non plus un calcul. Le respect de la personnalité humaine, sur quoi se fondent et la liberté civile et la justice sociale, est un sentiment moral et religieux, bien que les plus chauds partisans de cette justice et de cette liberté ne s'en soient pas toujours aperçus, revendiquant simplement pour l'individu comme un droit naturel la propriété de soi; mais ce droit appartient à l'individu par rapport à ses semblables; il doit, par conséquent, dériver d'un principe supérieur à tous les individus. Pareillement, le droit d'une nation à son indépendance est réclamé comme une sorte d'autonomie personnelle, qui s'affirme et se justifie de la même manière que celle de la personne humaine; mais ce droit qu'a une nation d'être à elle-même s'entend aussi par rapport aux autres nations; il implique, comme le droit de l'individu, l'obligation de respecter en autrui cette autonomie à laquelle on prétend pour soi-même; par suite, il doit s'appuyer sur une considération supérieure à celle de la nationalité. Le droit de l'individu

ne se comprend que dans la société; le droit de la nation ne se comprend que dans l'humanité. Or, la société dans laquelle s'affirme le droit de l'individu n'est pas qu'une masse d'hommes ; l'humanité devant laquelle s'affirme le droit de la nation n'est pas que la foule des peuples. La société dont il s'agit est une cité idéale établie sur l'accord des activités individuelles qui la servent et dont elle favorise l'essor ; c'est-à-dire que la société est un être moral et mystique en regard duquel s'expliquent et les devoirs et les droits des individus, devoirs et droits qui n'ont de signification que par rapport à lui. Et l'humanité dont nous parlons est une communauté bien plus idéale encore que la société, une communauté dont il est permis de dire que jusqu'à présent elle n'existe pas et qu'elle aspire seulement à être. Cette communauté tend à se réaliser par le concert des nations qui font échange de leurs richesses spirituelles et matérielles, servant ainsi cette société universelle qui est en voie de se constituer au-dessus de toutes les sociétés nationales, et bénéficiant chacune du commerce qu'elle éta-

blit entre elles ; c'est-à-dire que l'humanité est un être moral et mystique, — entendons l'humanité qui doit être, non pas l'espèce animale dont nous sommes et qui existe en des groupes variés et incohérents, — en regard duquel se définissent et les devoirs et les droits des peuples, devoirs et droits qui n'ont de sens que par rapport à ce type de société universelle.

On oublie trop souvent que l'économie des choses humaines est fondée sur le devoir autant que sur le droit, et que même le devoir passe avant le droit, qui provient de lui. Notre droit, c'est ce qu'on nous doit ; mais on ne nous doit rien si nous n'apportons rien. La société, dont nous recevons tout, ne nous devrait absolument rien si nous n'étions prédestinés à la servir et si nous lui refusions ce service. L'humanité ne devrait rien à un peuple qui voudrait n'exister et ne travailler que pour lui-même. Au fond de tous les grands problèmes contemporains est donc une question plus grande encore, et qui donne à tous une signification commune, la question de moralité, la question d'humanité, question qui, par sa nature même, s'identifie au

problème religieux, c'est-à-dire à l'organisation de la vie humaine conformément aux principes supérieurs qui la dominent. Ainsi apparaît l'aspect moral du problème humain que posent la guerre présente et la paix qui la suivra ; et l'on peut voir comment ce problème s'encadre dans l'histoire religieuse de l'humanité.



Pour la France en particulier cette guerre aura été une terrible épreuve et une grande leçon. L'épreuve ayant été convenablement supportée, l'on peut espérer que de la leçon sera tiré tout le profit désirable. Mais il n'est point superflu de dire ce qui faisait l'épreuve spécialement dangereuse, et ce qui nous doit rendre attentifs à mesurer toute la portée de la leçon qui nous a été donnée par les événements.

Renan, qui aimait la France aussi sincèrement qu'il aimait la science et la vérité, a écrit quelque part que le grand tort de la génération qui avait précédé la sienne fut son impuissance à fonder un établissement politique durable, à

l'abri duquel notre peuple aurait pu suivre en paix sa destinée. Le reproche était légitime, et la génération de Renan a réussi au moins, non sans beaucoup de crises intérieures et de malaises persistants, à nous léguer une assiette politique relativement stable, condition sans laquelle, en effet, la vie d'une grande nation est comme paralysée en sa fécondité. L'on peut se demander pourtant si l'établissement a toute la solidité qu'on est en droit de souhaiter, et si ceux qui ont contribué à le construire, Renan tout le premier, ont fait le nécessaire pour transmettre à ceux qui venaient après eux la vigueur morale qui rend les nations fortes et les institutions salutaires. Trop clairvoyant pour n'en point douter, Renan disait avec une anxiété mal dissimulée dans un sourire : « Nous vivons de l'ombre d'une ombre ; de quoi vivra-t-on après nous ? » Mais il n'a jamais su dire par quoi l'on pourrait remplacer cette ombre d'ombre, l'influence des croyances religieuses et morales, qui ne laisse pas de soutenir dans la vie ceux qui les ont perdues, et qui ne peut être que nulle sur ceux qui les ont toujours ignorées.

Le besoin d'une discipline morale était senti de plusieurs, et l'on s'est efforcé de la créer. Comme une telle discipline ne s'improvise point et qu'elle s'institue plus ou moins en contradiction avec une discipline antérieure jugée défectueuse, notre pays s'est trouvé comme tiraillé entre deux disciplines ou deux conceptions morales de l'existence, dont l'une, l'ancienne, l'orientant ou semblant vouloir l'orienter vers le passé, se discréditait par là même aux yeux d'un grand nombre, tandis que l'autre, la nouvelle, orientée vers l'avenir, se donnant comme une discipline de progrès, paraissait à beaucoup une expérience périlleuse en une matière où la tradition est comptée comme un guide indispensable. De plus elle prenait, surtout quand elle se défendait devant l'opinion publique, un aspect presque négatif, dans sa critique de la première. Elle avait assurément un tout autre objet que d'enseigner à ne pas croire en l'autre, et sa neutralité dans l'école n'était pas un vain mot. Il ne s'en formait pas moins comme deux courants dans l'éducation nationale, et deux mentalités non seulement distinctes, mais opposées ; et cette

dualité n'était pas de nature à fortifier la conscience morale de la nation. Cette conscience avait-elle fléchi réellement, et le terrain perdu par les anciennes croyances l'était-il, dans les mêmes proportions, pour la moralité publique ? On l'a dit, mais rien n'est moins prouvé. La crise des croyances était fatale, et la nouvelle discipline en a été la conséquence bien plus qu'elle n'en a été la cause. C'est cette crise des croyances qui a pu avoir provisoirement pour effet une diminution de la foi morale, diminution que ni l'ancienne discipline ni la nouvelle ne se sont trouvées en état de conjurer.

S'il est une attitude qui, heureusement, ne peut pas être celle du commun, c'est le scepticisme souriant du dilettante amusé par le spectacle bariolé que présente la gent humaine. Cette attitude fut, à certaines heures, celle de Renan, et quelques-uns, pendant quelque temps, l'ont adoptée après lui. Elle convient à des aristocrates de l'esprit, favorisés du sort, et ne sentant pas très vivement les maux de l'humanité ; intellectuels qui découvrent sans trop de peine que les hommes en

général ne sont pas très intelligents, mais qui négligent de voir qu'eux-mêmes ne sont peut-être pas non plus très profonds ; esprits un peu frivoles qui craindraient de paraître dupes en parlant sérieusement des choses morales et en ayant l'air de prendre au sérieux quoi que ce soit, sauf pourtant le soin de leur renommée. Rien d'étonnant à ce qu'un tel genre ait vite passé de mode et que même certains qui l'avaient pratiqué dans leur jeunesse l'aient abandonné dans leur maturité. La vie réelle, — et quelle réalité vivons-nous depuis trois ans ! — a trop de difficultés et de peines pour lesquelles le badinage élégant du sceptique n'est point une solution, à l'égard desquelles il est un contresens, à moins qu'il ne soit comme une injure et une impiété.

D'aucuns se sont donc retournés vers la vieille Église, mère de la France, à moitié reniée depuis quelques générations, mais toujours puissante par l'action de son clergé, de ses ordres religieux, par ses œuvres de charité, par l'influence que sa foi retient sur nombre d'âmes. Cependant plusieurs de ceux

qui se sont constitués en ces derniers temps les champions du catholicisme n'avaient pas cette foi, et ils savaient bien être dans l'impossibilité de l'avoir jamais. Ils ont jugé néanmoins qu'en elle se trouvait la meilleure garantie de notre avenir national, et ils ont parlé, ils ont agi en conséquence, faisant de la religion une politique et de l'Église un expédient de salut temporel. Position fausse, aussi compromettante pour ceux qui la prennent que pour la cause qu'ils défendent. Il n'est d'utiles avocats de la foi que les croyants, et ceux-là seuls qui la professent de cœur ont qualité pour parler en son nom. Ceux qui trouvent bonne pour la masse une foi qu'eux-mêmes s'avouent incapables de partager, dénoncent ainsi l'insuffisance de cette foi qu'ils célèbrent tout en ayant l'air de la trouver peu digne de leur esprit. Belle recommandation de la croyance antique, et témoignage flatteur pour la foule à qui on la recommande ! Simpliste en ses jugements, la foule taxe d'hypocrisie ces nouveaux apôtres. En vérité, si la foi est le principe de la vie morale, chacun doit pro-

fesser de bouche la foi dont il vit intérieurement ; mais il est immoral de prôner pour les autres une foi dont soi-même on ne vit pas. Si vous ne vous retrouvez point dans les symboles de l'Église, dites-nous votre foi à vous, et n'essayez pas de nous faire croire ce que vous ne croyez point.

Mais autre chose est de dire sa propre foi, et autre chose est de combattre celle d'autrui. Comme il est des gens qui sont catholiques par procuration, il en est d'autres dont la foi paraît consister uniquement à ne rien admettre de la croyance catholique et à la nier. Et ce genre n'est pas moins fâcheux que le précédent. Le christianisme catholique, en tant que foi, — abstraction faite du cléricalisme politique, qu'il est légitime et nécessaire de refouler politiquement, — le christianisme catholique, discipline traditionnelle de l'ancienne France, est quelque chose de moralement respectable. Qui peut s'y tenir s'y tienne. Il est insensé de s'acharner contre une foi qui a été durant des siècles celle de nos pères, et de la vouloir détruire, sans savoir seulement par

quoi on pourra bien la remplacer. L'incrédulité n'est en soi qu'une réaction contre des croyances oppressives, et elle ne peut fournir à l'homme la consistance morale que donne la foi. Socialement parlant, l'incrédulité n'est qu'une force négative, une ressource contre les égarements d'un mysticisme trompeur. Mais tant s'en faut que ce soit un aliment substantiel de la vie sociale. Il n'est pas vrai que l'on ne soit jamais incrédule que par défaut de moralité, mais il est parfaitement vrai que l'incrédulité, comme telle, et par elle-même, n'est point un principe de vie morale. C'est pourquoi la crise des croyances aurait été plutôt à surveiller, à modérer, à diriger, qu'à précipiter et accélérer. La foi évolue avec l'humanité qui vit, et les croyances changent ; mais une révolution inconsidérée des croyances peut mettre en péril et la foi morale et la vie morale d'un peuple. Ce n'est pas impunément que l'on ébranle une discipline séculaire, si l'on paraît en même temps rejeter toute discipline, et que l'on proclame l'émancipation de l'individu, si on ne l'instruit en même temps à se gouverner lui-même.

Des efforts très méritoires qui ont été tentés d'instituer une morale dite laïque, de donner un enseignement civique, le tout rationnel, et tel qu'il convient à des hommes que la science moderne a éclairés de ses lumières, on peut dire que les résultats, à la veille de la guerre, étaient jugés, même par leurs auteurs, sinon fort incertains et discutables, du moins fort incomplets. Peut-être ne s'était-on pas assez persuadé que la moralité humaine est loin d'être une simple instruction de la raison, que c'est un dressage, une éducation, une discipline de l'homme entier ; que cette discipline est une tradition toujours perfectible, mais nécessairement une tradition ; que ce n'est point une science abstraite que l'on n'aurait qu'à apprendre pour en faire ensuite de faciles applications, mais une vie intérieure qui régit la vie extérieure, une formation de l'âme, esprit, sentiments, volonté, une aptitude à se conduire soi-même qui se réalise par l'exercice, un perfectionnement de l'être humain dont la première éducation inaugure le travail, mais qu'elle oriente seulement, et qui doit se pour-

suivre durant tout le cours de l'existence. Ce ne sont pas les théories de la morale qui ont manqué, mais l'emploi d'une méthode sage qui aurait été soutenue par la foi de tous. L'ancienne discipline, celle de l'Église, si critiquable qu'on la puisse trouver eu égard à la mentalité scientifique, aux aspirations et aux besoins des temps nouveaux, était vraiment une discipline, une formation de tout l'homme et une instruction de toute la vie, aux différentes étapes et conditions de laquelle s'adaptaient ses enseignements et ses secours. La discipline de l'Église n'était pas en quelques préceptes inculqués durant leur premier âge à des individus qui, lancés ensuite isolément parmi tous les hasards de l'existence, devraient trouver chaque jour dans leur propre et courte sagesse le moyen de s'y comporter avec honneur ; c'était bel et bien une éducation perpétuelle et un appui moral constamment donné, dans une société vivante, à des êtres qui, en effet, ne sauraient développer toute leur vie morale que dans une telle société.

On répond, il est vrai, que l'éducation

laïque a fait ses preuves, puisque les jeunes Français qu'elle a formés se sont trouvés, ainsi que leurs maîtres, à la hauteur du devoir présent, que la guerre leur a imposé. Mais l'ancienne discipline a fait aussi les siennes, dans les mêmes circonstances, puisque les Français, non moins nombreux, qui ont reçu l'empreinte d'une confession religieuse et ceux qui font profession de catholicisme, ne se sont pas moins bien conduits. Au fond, ce que la guerre a manifesté, ce n'est point la suffisance ou la supériorité de l'éducation dite religieuse ou de l'éducation dite laïque, mais l'esprit patriotique de tous les Français. La guerre a montré que la France ne comptait pas d'infidèles parmi ses enfants : c'est beaucoup, mais c'est tout ; et cela ne prouve pas que le catholicisme soit pour la France un indispensable moyen de salut, ni que le laïcisme tel qu'il a été pratiqué chez nous depuis une quarantaine d'années nous ait préservés du joug allemand. Le fait est que la guerre nous a brusquement réveillés et tirés — fasse le ciel que ce ne soit pas que provisoirement ! — d'une incontestable crise de

médiocrité morale, — la vraie crise du français, — où nous nous laissions entraîner. Il y avait, nous assure-t-on, avant la guerre, un certain renouveau religieux et moral parmi la jeunesse. Mais combien avons-nous connu de ces renouveaux depuis 1870, qui n'ont guère laissé de traces que dans la littérature ! Celui dont on parle s'est perdu — ou sauvé — dans le renouveau général qu'a produit la guerre. Après tout, c'est au sein même du catholicisme que s'est propagé l'ébranlement des croyances, et l'Église a paru de plus en plus impuissante à y remédier, à empêcher que la crise des croyances ne devînt une crise de la foi et de la moralité.

Devant la guerre les catholiques se sont reconnus enfants de la France, serviteurs de l'idéal que, pour eux comme pour les autres Français, elle représente dans le monde, et ils sont accourus pour la défendre, sans regarder du côté de Rome, qui escomptait le châtiment providentiel de notre nation, sans s'arrêter aux dissentiments qui auparavant existaient entre eux et leurs compatriotes, sans marchander

leur dévouement, — car ce sont seulement quelques publicistes de l'arrière qui, dans les journaux, ont parlé de remboursement après la paix. — De leur côté, les non-croyants, surpris comme les autres par l'épouvantable réalité en face de laquelle subitement nous avons tous été mis ; les non-croyants, à qui l'on avait quelquefois parlé de leurs droits avec plus de conviction que de leurs devoirs ; les non-croyants que l'on avait plutôt entretenus d'espérances pacifistes ou de vulgaires intérêts ; les non-croyants, dont il n'est point sûr que certaines habitudes de notre vie politique aient été de nature à relever le niveau moral ; les non-croyants se sont trouvés pareillement animés du sentiment français, d'un sentiment beaucoup plus profond que le courant ordinaire de notre moralité publique, comme il était chez les croyants plus profond que le courant ordinaire de la moralité catholique. D'un côté comme de l'autre, les élites ont entraîné la masse et fait la haute moralité du mouvement général.

Ce sentiment de l'humanité française est le

fruit de tous les siècles que la France a vécus, bien qu'il porte plus spécialement la marque de ses plus récentes expériences. Il est notre commune religion, et tout ce qui naguère était entre nous principe, non de discussion loyale, mais de division haineuse, était à son égard une hérésie. C'est le sentiment qui, sous différentes formes, à divers degrés, s'est rencontré et se rencontre dans toutes les sociétés humaines. Par lui elles subsistent, et en lui se définit leur caractère propre. Il est leur conscience religieuse et morale la plus intime et la plus puissante, le type auquel se subordonnent les consciences religieuses et morales des individus, celles-ci en retour, pourvoyant à sa perpétuité et contribuant à son épanouissement progressif. De ce sentiment, de ce grand amour, qui inspire le sacrifice de soi, il importe de scruter la nature, le ressort vital et la loi, cette loi ne pouvant être que la vraie loi de l'homme et sa religion éternelle.

*
* *

Des épreuves comme celle que nous traversons révèlent ainsi plus clairement que le train vulgaire d'une époque paisible les grandeurs et les misères de l'humanité, grandeurs et misères morales surtout, mais aussi bien force et faiblesse, en tout ordre, des nations, des institutions et des individus ; et elles posent en quelque sorte à nouveau, pour qui sait voir et comprendre, les éternels problèmes : le sens de la vie et de la mort, les principes du devoir, les sources de la moralité. Beaucoup, d'ailleurs, s'exercent à tirer de ces grands événements une philosophie, à moins qu'ils ne s'efforcent à les interpréter en faveur d'une sagesse antérieurement acquise, au profit de leur religion particulière, s'ils en ont une, ou de leur incrédulité, si telle est leur profession religieuse. Sans donte est-il préférable de regarder le présent dans son rapport avec le passé qui l'a préparé, et de recueillir la leçon des siècles à la lumière de leur actuelle conclusion.

Voix lointaines des humanités qui nous ont précédés, qui nous portent et qui subsistent en nous ; voix plus proches de nos frères tombés,

qui parlent encore bien que morts, et avec plus d'autorité que s'ils étaient vivants ; voix plus intime de notre conscience personnelle, en laquelle trouvent écho les autres voix : tel est le témoignage qu'il s'agit d'écouter, d'entendre et d'expliquer. Aussi bien est-ce au fond de nous-mêmes que résonnent et la voix ancestrale des siècles disparus, et la voix fraternelle de ceux qui maintenant reposent dans la pourpre de leur sang, martyrs de la foi qui nous était commune avec eux. Et c'est ainsi qu'il convient de méditer sur la vie, la mort et le devoir, devant la vie, la mort et le devoir en action, non pas dans l'isolement d'une raison fière d'elle-même et qui jongle avec ses idées pour en tirer une solution inédite du problème humain.

Le vieux Kant, que certains voudraient transformer en bouc émissaire de la folie germanique, n'est pas le seul sage qui ait erré pour avoir voulu puiser dans sa propre sagesse toute la vérité. L'écueil des sages a toujours été de s'enfermer dans leur raison et de la prendre pour la mesure de toute intelligence, de consi-

dérer leur science comme la mesure du vrai, leur idée du convenable comme le principe et la règle du bien. Mais le plus sage des sages ne saurait être l'arbitre absolu du vrai et du juste. Car il y a plus grand, mieux instruit et meilleur que tout homme qui se sépare, pour ainsi dire, de l'humanité afin de spéculer sur l'homme, il y a l'humanité même, en laquelle durent la sagesse et la force morale de ceux qui ont vécu. La pensée du vrai sage compte comme expression réfléchie et observée de la pensée et de la conscience humaines : le malheur est que beaucoup de prétendus sages ont été plus enclins à construire des systèmes d'idées qu'à regarder tout droit la réalité de la vie.

Essayons donc d'examiner cette réalité comme elle apparaît dans l'histoire humaine et dans la tragédie du temps présent. Voyons ce qu'ont été réellement, humainement, la religion et la moralité dans l'histoire des hommes, et si le devoir moral ne se présente pas à nous comme une obligation religieuse ; ce qu'a été en ses grandes lignes l'évolution religieuse et morale de l'humanité, et si la morale n'y a pas

été toujours étroitement liée à la religion ; quels ont été les caractères généraux et les facteurs de cette évolution, et si elle n'a pas essentiellement consisté dans une sorte d'individualisation et d'intériorisation progressives de la religion et de la moralité, par l'action combinée de la foi, de la tradition, de la volonté de sacrifice, et de la raison ; ce par quoi cette action a été efficace, à savoir, une discipline humaine, embrassant toute la vie des individus, discipline sans laquelle aucune société n'aurait pu naître ni subsister, et si une telle discipline, de plus en plus perfectionnée, n'est pas de plus en plus nécessaire pour assurer l'avenir de la civilisation et de l'humanité ; comment s'est exprimée et entretenue la foi qui supporte la vie morale de l'homme, c'est-à-dire par des symboles, formules et rites, moyens de communion humaine en même temps que sources d'émotions religieuses, et si ces symboles, qui fatalement vieillissent, ne sont pas susceptibles de rajeunissement sans que périsse la foi dont vit le juste.

A qui entend par philosophie la discussion

abstraite des concepts fondamentaux de notre esprit et les déductions qui se peuvent édifier sur cette analyse d'idées la présente étude semblera n'avoir à peu près rien de philosophique et n'être même pas ordonnée selon les règles d'une logique suffisamment sévère. Mais la philosophie véritable ne serait-elle pas plutôt la considération générale, immédiate et attentive, des choses et de l'homme ? L'on veut ici regarder le grand fait de la religion sous ses différents aspects, après en avoir déterminé l'amplitude ; on le regarde dans l'ensemble de son évolution, puis dans l'intimité de sa vie, puis comme discipline de l'existence, puis dans certains éléments essentiels de cette discipline, la pensée et le rite religieux, afin d'atteindre par la variété de cette contemplation le plus possible d'une réalité infiniment complexe, forme supérieure de la vie humaine, par conséquent le plus digne objet qui se recommande à l'attention du philosophe.

En traitant une matière aussi vaste, dont on peut dire qu'elle tient à tout dans l'histoire et dans la vie, l'auteur n'a pu manquer de ren-

contrer quantité de questions dont il n'a pas étudié personnellement le détail, et les spécialistes de ces questions trouveront peut-être qu'elles ont été abordées avec une rare incompétence. L'on n'a pas eu la moindre prétention de les résoudre, ni d'écrire, à propos de vues sur la nature et l'évolution historique de la religion et de la moralité, soit un traité de métaphysique ou de psychologie, soit un traité d'économie politique ou une philosophie du droit, soit un traité de pédagogie ou une histoire de l'éducation à travers les siècles, soit un abrégé d'histoire universelle ou seulement une esquisse d'histoire des religions, ou une histoire des idées morales, soit encore une histoire du dogme catholique ou bien des origines chrétiennes. Si, de manière ou d'autre, en des aperçus trop sommaires, on a touché plus ou moins tous ces grands sujets, c'est parce qu'ils ont un aspect moral et qu'ils contiennent une leçon de religion humaine ; et c'est sur cet aspect moral, sur ce sens humain des choses qu'on a voulu attirer l'attention du lecteur, sans se flatter de rien apprendre aux savants profession-

nels touchant l'objet propre de leurs sciences. Mais l'homme est un, et dans sa vie morale, bonne, médiocre ou mauvaise, se fait la synthèse de son activité. Le point de vue moral est aussi un point de vue réel, parce que la conscience de l'humanité, la volonté des hommes, est aussi une force dans l'homme et dans la nature, et que cette force réagit contre la fatalité des causes et des événements extérieurs. La science ne saurait impunément se désintéresser de la morale, ni la morale de la science, et ce n'est pas la science comme telle qui règle la vie des hommes.

On ne se dissimule pas que cette façon d'envisager le problème religieux et moral pourra sembler à plusieurs n'être point purement rationnelle et scientifique, puisque l'on tient compte d'une autre expérience que celle du fait brut ; puisqu'on attribue au sentiment moral une signification propre, comme une faculté d'appréciation touchant les valeurs de son ordre ; puisqu'on distingue le prix moral des actes de leur portée matérielle et même de leur caractère simplement rationnel ; puisqu'on ne confond pas

la moralité avec l'exercice d'une raison instruite. C'est que l'on a pensé constater que le purement rationnel et scientifique, d'où procède l'objection, est dans le cas présent tout ce qu'il y a de moins raisonnable et de moins conforme à la vérité de la science, ce purement rationnel et scientifique étant la négation d'une réalité, la réalité morale, et la méconnaissance — quelquefois affectée avec passion — d'un fait aussi grand que l'humanité même. Le sens moral est autre chose qu'une raison pratique ; le devoir, le bien moral, est autre chose que la simple vérité ou que l'utile ; la vertu, la sainteté, qui est l'éminence de la vertu, sont autre chose qu'une conception savante de la vie. Ce n'est pas manquer à la saine raison que de reconnaître au fait religieux et moral sa vraie nature ; ce n'est pas manquer à la vraie science que de prendre l'humanité pour ce qu'elle est. Étroite est la raison et courte est la science qui n'ont pas su trouver que le grand ressort moral de l'humanité, le sentiment du devoir, ne résulte pas d'un raisonnement fondé sur la seule considération des faits naturels, et qu'il est ce qu'il est,

le sens profond d'une obligation qui engage l'individu envers la société dont il fait partie, envers l'humanité dont il est membre, envers l'ordre mondial qui pour lui se confond avec le bien de cette humanité.

Le dernier mot ne sera jamais dit en semblable sujet. Non seulement ces pages n'ont rien de définitif, mais on n'a pas cherché à en rassembler dans un système de doctrine les principales conclusions. Il a semblé que ces conclusions se tenaient entre elles dans un équilibre réel; on n'a pas tenté de les réduire en théorie. Un jeu de formules abstraites, si rigoureux qu'il soit, et en proportion même de sa rigueur, serait faux par sa prétention à enchaîner dans des expressions fixes une réalité mouvante, qui les dépasse de toutes parts. Toute œuvre de la pensée qui s'efforce à embrasser l'ensemble de la réalité humaine, solidaire de la réalité universelle, est une sorte de gageure impossible, comme une délimitation de l'infini, le dessin d'un mouvement sans commencement ni terme ni arrêt. Ce qui est possible et ce qui importe est de saisir la nature, de per-

cevoir la direction de ce mouvement, de la réalité qui monte, et de dire quelque chose de la vérité qui se fait. Car la vérité aussi se fait avec l'humanité. Il ne nous appartient pas de la montrer tout entière, mais de préparer son avènement.

Tel quel cet essai ne sera point superflu s'il suggère une idée suffisamment exacte du phénomène religieux et moral, de la nature du devoir et du fondement de la moralité, de l'éducation humaine et de ses conditions normales ; s'il est propre à entretenir et à développer le sentiment du devoir humain ; s'il peut contribuer si peu que ce soit à un accord des esprits sur les principes supérieurs d'après lesquels se doit régler l'existence, accord toujours nécessaire à la conservation et à l'harmonie d'une société, mais qui l'est tout spécialement pour l'avenir prochain de notre pays.

Avril 1917.

CHAPITRE PREMIER

Religion et morale

**Au commencement était le devoir,
Et le devoir était dans l'humanité,
Et le devoir était humanité.**

En cette matière comme en toute autre, et plus peut-être qu'en toute autre, il faut se garder de confondre la notion réelle des choses avec les théories qui ont été formulées à leur sujet. La religion et la morale sont, en un sens, des faits aussi anciens dans l'humanité que l'humanité même, et les idées où elles se sont immédiatement exprimées ont varié à mesure que se transformait leur objet, mais sans cesser d'affirmer celui-ci, la réalité de l'idéal divin, la valeur substantielle du bien moral. Plus récentes dans l'histoire, plus restreintes quant à leur influence ont été les théories raisonnées et apparemment savantes concernant la morale et la religion, soit celles qui se fondaient sur la foi même,

ou les théologies, soit celles qui prétendaient ne s'autoriser que de la raison et de l'expérience, c'est-à-dire les philosophies qui ont entrepris la critique des religions et des mœurs.

A l'égard des religions, les théories philosophiques ont été celles d'une incrédulité plus ou moins radicale, et leur tendance fut généralement à voir dans la religion une simple erreur de l'esprit : le sage s'en libérait en se réfugiant dans le scepticisme, ou bien il se livrait à des spéculations personnelles sur l'origine et la nature de l'univers. Quant à la morale, on se persuada non moins volontiers que la raison individuelle suffisait à déterminer les règles de la conduite. Sur ce terrain comme sur celui de la philosophie spéculative, il y eut aussi des compromis, non seulement inévitables et inconscients, mais réfléchis et délibérés, entre la raison et la foi, la science et la tradition. Cependant, l'on a vu surtout, soit dans l'antiquité classique, soit dans les derniers siècles, des sages qui se flattaient de construire une morale purement rationnelle, morale de doctes, évidemment, non faite pour les bonnes gens, et qui, selon plusieurs, ne connaissait pas d'obligation, n'avait pas de sanction, à la différence des vieilles morales religieuses, dont les dieux commandent et punissent.

Des théories fort différentes de celles-ci se fussent produites si les grands spécialistes de la moralité humaine, les saints et les héros, les vrais serviteurs

de l'humanité, eussent eu souci de s'analyser eux-mêmes et de raconter le secret de leur dévouement. Il est permis de se demander si les sages ont bien mesuré la distance qui sépare de leurs théories la réalité de l'action morale, de la vertu en exercice; s'ils ont bien compris qu'un système savant, si logiquement construit qu'il soit, par cela même qu'il est inaccessible au commun des mortels, ne saurait être un guide de la moralité humaine et n'en peut être tout au plus qu'une explication imparfaite; enfin, s'ils ne se sont pas trompés en faisant de la moralité une affaire de simple raison et rien de plus qu'une conduite prudente ou une hygiène perfectionnée de l'individu. Ils se sont complus à tracer diverses images d'une morale rationnelle et scientifique, indépendante, — c'est le grand mot, — qui aurait dans l'individu et sa source et son centre et sa loi, ou bien encore d'une morale sociale, mais qui n'aurait besoin de se justifier que par cette qualité, en vertu de laquelle elle s'imposerait mécaniquement. Dans quelle mesure ces doctes hypothèses correspondent-elles aux réalités de la vie religieuse et morale ? Morale et religion pourraient n'être qu'un mirage social, si la société même n'était qu'un songe. Religion et morale pourraient être dissociées en fait et en idée, si elles n'étaient pas inséparables dans la vie de l'humanité.

I

Religion et morale sont choses connexes et coordonnées dans l'histoire humaine. La considération d'une morale indépendante de la religion est un phénomène exceptionnel, si tant est même que, dans ces proportions étroites, il n'ait pas encore moins de réalité que d'apparence, et que ce ne soit pas surtout dans les théories, dans l'esprit des philosophes, que la morale a été ou semble être séparée de la religion, soit que la théorie ait méconnu les conditions véritables et l'objet de la moralité, soit qu'elle se soit fait illusion seulement sur le caractère de cet objet, qui était religieux sans que le théoricien en eût conscience. Dans le premier cas, le philosophe a pu vivre moralement, sans s'apercevoir que sa doctrine était un monstre en morale ; il l'avait bâtie avec ses idées sans regarder ses sentiments. Dans le second cas, il a pu vivre sa morale, et religieusement, sans s'apercevoir que sa morale était encore une religion. Mais il y a religion et religion, morale et morale ; et le tout a son histoire. Il convient de dire d'abord ce qu'on entend par religion, ce qu'on entend par morale, en commençant par la religion, puisque c'est relativement à elle qu'ont été compris d'ordinaire le devoir et la moralité.

En son idée la plus générale, la religion est le rapport spécial où l'homme croit se trouver et se met à l'égard des êtres ou des principes supérieurs dont il s'estime dépendant, rapport qui s'affirme et se réalise principalement dans ce qu'on appelle le culte, c'est-à-dire la façon de traiter les êtres ou principes dont il s'agit, lesquels sont regardés plus ou moins comme des personnalités transcendantes, susceptibles d'être affectées en quelque manière, honorées ou offensées, par la conduite des humains.

Vu l'infinie variété du phénomène religieux, il est impossible de formuler une définition qui s'adapte exactement à toutes les religions. Pour la plupart des religions historiques, des religions qui ont été ou qui sont encore celles des peuples dits civilisés, la précédente définition s'entend à la lettre, d'une dépendance de l'homme envers des êtres supérieurs ou divinités auxquelles est rendu un culte extérieur et public. Mais il est telle forme actuelle du christianisme qui voudrait ramener le culte à la prière de foi, même à la prière intérieure et individuelle, ce qui revient à placer la religion dans le sentiment et la vie la plus intime de l'homme. Religion de l'esprit, dit-on; mais surtout religion qui est plutôt une tendance qu'une réalité; effort pour individualiser radicalement une chose qui, de sa nature, est sociale, pour concentrer dans le sentiment une direction qui aussi bien doit régler toute la vie

extérieure. D'où il suit que ce sentiment et cette direction ne peuvent être qu'essentiellement liés à la vie collective.

D'autre part, il est telle grande religion, le bouddhisme, qui, en elle-même et à l'origine, semble faire abstraction de toute transcendance positive, néglige les êtres divins comme étant eux-mêmes soumis à une loi supérieure, et se définit en une sorte de discipline ou d'ascèse moyennant laquelle l'individu s'élève par degrés à l'état, négativement transcendant, du non-souffrir, du non-sentir, du non-vivre, échappant ainsi pour l'éternité à toutes les vicissitudes d'un monde perpétuellement changeant. Eschatologie du néant, qui pourrait bien être encore moins consistante que les poèmes de l'au-delà dans le commun des religions. Le bouddhisme, en tant qu'il s'annonce comme une économie de salut éternel, ne laisse pas d'être une religion; il prétend élever l'homme à sa plus haute destinée. En tant qu'il est un programme d'existence et de conduite, un régime de vie strictement coordonné à cette fin supérieure, le bouddhisme est une morale. Mais dans sa forme pure, selon la rigueur de ses principes, il n'aurait presque rien d'un culte; et sa morale, moyen de promouvoir l'individu à la tranquillité du non-être, serait plutôt une discipline de l'intérêt qu'une discipline du devoir. Autre forme d'individualisme, mais poussée par la logique, à partir d'un faux principe, — la possibilité et la

nécessité pour l'homme de se soustraire à la loi de l'être, — jusqu'aux dernières limites du rationalisme antiréel. En contradiction absolue avec la loi vivante de l'humanité, le bouddhisme ne se perpétue qu'en se reniant lui-même à demi, en s'amalgamant avec des religions de type commun, qui y ont fait rentrer les dieux, aussi les devoirs — que le bouddhisme avait d'ailleurs pratiquement gardés en en changeant la signification profonde, comme il arrive dans les théories philosophiques de la moralité, — et la notion positive de l'immortalité individuelle.

Au surplus, les religions à leur point de départ, dans les cultes magiques des sociétés inférieures, ignorant les hommages proprement dits à des êtres transcendants, — car elles n'ont pas l'idée de tels êtres, — seraient plutôt, à notre jugement et selon notre façon ordinaire de parler, des ensembles de coutumes sacrées que des religions véritables ; et comme elles ne connaissent guère non plus le devoir que dans son aspect négatif, l'interdit, ce qui n'est pas à faire, ce qu'on doit éviter, leur réglementation de vie, où manque à peu près le sens positif du bien à réaliser, ne serait pas non plus une morale. C'en est pourtant le rudiment, comme la coutume rituelle est un rudiment du culte religieux.

Il est à remarquer que la définition : *Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de*

nos facultés, que donnait naguère de la religion un savant considérable, — si incomplète qu'elle soit, même par rapport aux religions des non-civilisés, qui comportent des rites magiques d'efficacité positive ; si insuffisant que soit le mot *scrupule* pour traduire le sentiment qu'inspire l'interdit religieux ; si peu satisfaisante que soit, psychologiquement et moralement parlant, la formule : *obstacle au libre exercice de nos facultés*, pour signifier le contrôle et l'influence du sentiment religieux du devoir sur l'activité humaine, — implique nettement l'essentielle identité de la morale et de la religion. Ce n'est point toutefois par l'une qu'il est opportun de définir l'autre, si l'on veut tirer au clair les deux notions.

Bon gré malgré nous, notre langage est en rapport avec nos expériences directes, et, quand nous parlons religion, nous l'entendons naturellement d'un culte rendu à la divinité, comme il arrive dans les religions historiques, spécialement en celles d'où procède le christianisme; quand nous parlons devoir, nous l'entendons tout aussi volontiers d'une obligation religieuse, même si nous avons cessé d'identifier à un dieu personnel l'idéal impératif du bien. Une telle façon de parler n'est point équivoque, du moins l'équivoque inévitable qui, dans le commerce intellectuel de notre espèce, résulte de l'emploi des mots, est atténuée dans la mesure du possible, s'il est dès l'abord convenu que les

mots ne sont à prendre dans leur plein sens que pour l'objet en vue duquel nous en usons couramment, et que, pour les faits de même ordre plus ou moins différents, soit primitifs, soit actuels, leur application se fait aussi avec des réserves variant selon les cas. Il serait pareillement abusif de s'interdire, en parlant des non-civilisés, l'emploi des mots religion et morale, parce que ces mots ne conviennent qu'à moitié ou par une sorte d'analogie, non dans toute l'ampleur de leur signification, aux croyances et coutumes des peuples incultes; et de s'autoriser des mêmes mots, — dont on se sert faute de termes plus exactement appropriés au genre de religion et de moralité qui est en ces croyances et coutumes, — pour attribuer aux sauvages les notions religieuses et la conscience morale des hommes cultivés, ou bien pour soutenir qu'il n'y a rien de plus dans les religions des civilisés que dans les cultes magiques.

Un trait néanmoins existe qui paraît se perpétuer dans toute la suite du développement religieux, et où l'on pourrait mettre l'essence de la religion : ce je ne sais quoi d'auguste et de mystérieusement impressionnant qui appartient aux objets de la foi et du culte religieux, et qui inspire le respect. Dire que la religion, ou son objet, est le *sacré*, serait introduire une façon de tautologie, d'ailleurs incomplète, à la place d'une définition explicative. Car le sacré est bien le religieux, mais le religieux, en

tant que séparé, même en tant qu'interdit ; et la notion du religieux n'est pas principalement négative ; elle est l'expression d'une réalité ou d'une qualité supérieures, comme telles vénérables ; et bien qu'il entre une sorte de crainte dans le respect, tant s'en faut que le respect soit uniquement fait de crainte ; il est fait, aussi bien et en même temps, de sympathie profonde et de franche admiration, quoique, lorsqu'il s'agit des primitifs, les diverses nuances de ce sentiment ne soient point si délicates. Ainsi le mot de respect est celui par lequel s'interprète et s'explique le mieux le sentiment caractéristique de la religion. Il va sans dire que les formes et les degrés du respect sont infiniment variés ainsi que sa valeur morale. Mais on peut affirmer sans l'ombre de paradoxe ni de fantaisie que toute variété de respect est fondée de manière ou d'autre en religion, c'est-à-dire sur une considération mystico-morale de son objet, et que réciproquement. tout ce qui est religieux, tout ce qui a valeur mystico-morale, commande le respect. Le point peut être bon à noter pour l'appréciation de ce qu'on pourrait appeler la hausse ou la baisse des valeurs morales dans une société donnée.

Ainsi la religion appartient à l'ordre mystico-morale que caractérise le respect ; l'on peut dire qu'elle est cet ordre même. Elle n'est pas une interprétation rationnelle, et comme telle discutable, de l'univers, ainsi qu'elle est apparue souvent à des

philosophes superficiels, qui, ne voyant dans les religions que des croyances plus ou moins étranges et curieuses, se sont exercés à démontrer l'inanité de celles-ci, pensant du même coup avoir démontré la fausseté des religions et leur inutilité. Une conception ou explication quelconque de l'univers et de son gouvernement, de l'homme et de sa nature, est impliquée en toute religion ; mais ce qui constitue proprement la religion n'est pas cette conception même en tant que donnée de raison ; c'est le caractère mystico-moral que la conception revêt ; ou plutôt c'est le sentiment mystico-moral que l'homme, à travers cette conception, ressent pour l'univers, pour ses semblables et pour lui-même. Il y a donc dans la religion autre chose qu'une hypothèse qui a manqué d'être scientifique et qui se trouve n'être qu'imaginaire ; il y a surtout un effort, à peine réfléchi au début, puis de plus en plus conscient, que l'homme a fait pour s'adapter religieusement, mystico-moralement, aux conditions d'une existence qu'il n'a pu s'empêcher de supposer religieusement, mystico-moralement conditionnée. La religion est cette façon de révérence, très naïve et rudimentaire au commencement, mais révérence tout de même, que l'homme a éprouvée devant les choses et les autres hommes et sa propre personnalité. Ce n'est pas la naïveté de ses pensées qui a fait sa religion, c'est leur couleur mystique et le sentiment mystique qui s'y est attaché, sentiment qui a commandé sa

conduite en lui prescrivant les égards proportionnés à la valeur mystique des objets de sa pensée.

Les rituels religieux ne sont pas non plus que des ensembles de figurations dont on n'a jamais établi qu'elles aient réalisé la moindre part des effets qu'elles étaient censées produire. Nonobstant leur matérialité, ces rites, simulacres d'action, étaient des actions religieuses et sacrées, une façon mystico-morale de traiter les puissances de ce même ordre mystico-moral dont l'homme se croyait dépendant. C'était un exercice religieux, c'est-à-dire que l'homme y exerçait — il y exerce encore — sa faculté religieuse, y développait sa vie mystico-morale, quel que fût le degré de moralité auquel s'était élevé le culte dont il était l'adepte, et selon la profondeur du sentiment qui l'associait à ce culte. Un résultat du moins était donc acquis par ces rites où un observateur étranger, un philosophe, les jugeant du haut de sa raison, n'aurait vu que jeu d'enfants et inutile comédie : le sens mystico-moral des participants y était réveillé et entretenu.

Ce n'est point à l'homme isolé que la religion s'adresse : elle le sort, au contraire, de l'isolement où souvent le laisse la nature. On peut rêver que, si l'homme,au temps où il émergeait de l'animalité, d'aventure et par impossible, — car c'est la société de ses semblables qui l'a induit à affiner ses sensations en pensées, et qui lui a fait assouplir ses cris en paroles, — avait été capable de se voir tel qu'il

était physiquement et pour ce qu'on appellerait aujourd'hui une observation rationnelle et scientifique, comme image de son être il aurait eu devant son esprit un pauvre animal, assez impuissant et dépourvu, voué à une existence misérable, et qui n'était pas en mesure de satisfaire à son gré tous ses appétits ; avec sa raison, — la raison que, fort heureusement pour lui, il ne pouvait avoir encore assez froide et logique en ses associations, — il aurait trouvé que l'effort nécessaire pour améliorer de façon appréciable sa situation était disproportionné à l'avantage qu'il en pouvait attendre, et fort aléatoire d'ailleurs en ses résultats à raison des nombreux facteurs indépendants de sa volonté qui le pouvaient contrecarrer ; en suite de quoi il aurait décrété que l'existence collective des fourmis et des abeilles, fort pénible en soi, ne serait pour lui que l'organisation de la famine, et que chacun trouverait plus facilement, sans nulle contrainte, les moyens de pourvoir à son besoin, le hasard des rencontres favorisant suffisamment la perpétuité d'une espèce dont l'intérêt n'était pas de se multiplier. Si notre ancêtre n'adopta point cette existence de fauve, c'est que, venant à l'intelligence, il ne s'est jamais vu tel que pour un observateur d'esprit purement scientifique il aurait été ; il s'est vu dans le mirage, — si c'était tout à fait un mirage, — d'une société vivante où entraient ensemble les choses, les animaux, les hommes, et non comme des êtres doués

seulement de mouvement et d'activité, mais d'une certaine vertu prestigieuse, diversement répartie entre eux et qui d'eux venait à lui ; si bien qu'il n'avait pas le moindre sentiment d'être une autonomie solitaire parmi d'autres autonomies errantes et incohérentes, mais qu'il se sentait comme le membre d'un corps puissant qui le portait et le conservait. Ce corps était un corps mystique, le corps de sa horde misérable, de la petite société, de l'humble humanité inculte dont il faisait partie, et à laquelle était comme immatriculé le petit univers d'alentour. Le caractère mystique de cette société la faisait religieuse, et c'est elle en ses divers représentants, selon l'importance magique de leur rôle, que respectait l'individu, sentant vaguement que lui-même n'était rien sans elle et que par elle il vivait. Ce sens religieux de la société humaine et universelle peut être suivi dans l'évolution historique des religions, et il est le principe même de cette évolution, comme le type, de plus en plus vénérable, de société humaine et universelle demeure l'objet essentiel de la religion.

Que si la religion, parce qu'elle est respect, implique un élément de moralité, on peut dire que la moralité, qui est aussi respect, implique un élément de religion, et que même elle ne se distingue pas, au moins par un côté, par son aspect dominant, de la religion même. La morale est, dit-on volontiers, la science des mœurs, et, au point de

vue pratique, l'art de bien vivre. Mais la morale vécue n'est ni une science ni un art ; c'est une une certaine façon de juger, de sentir et d'agir conformément au devoir, c'est-à-dire à un certain idéal de conduite humaine qui n'est point affaire de simple raison ni de vulgaire expérience. La morale pourrait être une science en tant qu'histoire des mœurs ou que psychologie de la conscience ; mais une solide théorie de la moralité ne serait pas ce qu'on appelle communément une science, l'exposé méthodique et vrai d'une matière connaissable ; ce serait une exacte appréciation et une classification logique des valeurs morales d'après le critérium propre de ces valeurs, qui lui-même appartient à l'ordre mystique du bien, non à l'ordre du vrai purement rationnel et scientifique. Il y a, certes, une vérité dans le bien, mais ce n'est pas une vérité de géométrie ni de mécanique ni d'expérience sensible ; c'est une vérité spéciale, non mesurable ni calculable, une vérité de tact spirituel, d'adaptation à la vie de l'esprit, à une économie spirituelle de l'existence. De même la vertu n'est point l'art d'organiser sa vie comme l'on construit et orne sa maison ; car il y faut autre chose que l'attention intelligente, l'habileté de la main-d'œuvre et le sens du beau ; il y faut le sens, le goût et la volonté, le courage persévérant du bien.

Considérée en son objet, la morale est l'ensemble des règles de conduite qui s'imposent à l'homme vivant en société, par l'observation desquelles cha-

cun est censé réaliser la perfection de son être individuel et de son rôle social. La moralité du sujet consiste en sa bonne volonté de réaliser cette perfection et en son aptitude acquise à la réaliser effectivement. La façon dont on envisage ces règles, leur observation et leur violation, n'est pas celle dont on regarde le modèle et l'exécution, réussie ou manquée, d'une opération quelconque. Ce n'est point simple jugement, adhésion de l'esprit à un principe donné, d'où résulterait que tel acte est sensé ou absurde ; c'est le sentiment qu'on a de la règle comme d'une volonté supérieure qui est à respecter par l'obéissance, et de l'action comme digne d'estime ou de mépris, selon qu'elle a respecté ou non cette volonté en s'y conformant ou en s'en écartant. En d'autres termes, c'est l'intime respect de la loi, le sens mystique du devoir, l'approbation donnée, avec une sorte de satisfaction réconfortante, à l'accomplissement du bien, et le froissement éprouvé devant l'injure que fait l'action mauvaise à la majesté de l'obligation. Estime et mépris ne sont point appréciations théoriques, ce sont jugements de valeur, religieusement sentis, touchant des individus et des actes bons ou mauvais.

La morale se définit dans le devoir. Qui dit devoir dit obligation, et l'acception commune du mot répond à son étymologie. Le devoir est ce qui veut être fait ou évité. Tant s'en faut que le devoir soit ce que l'individu juge pour lui-même

avantageux ou ce qu'il trouve agréable. Le devoir est strictement la chose à faire ou à ne pas faire. En soi il correspond à un intérêt qui n'est pas compris ni senti comme uniquement celui de l'individu. Il implique aussi un attrait, donc une sorte de plaisir, mais un attrait et un plaisir de caractère très particulier, non l'assouvissement d'un appétit sensuel, mais la satisfaction d'une sensibilité spirituelle qui met l'homme en communion avec un idéal. Aussi ancien que l'homme moral et que la religion, le devoir a eu d'aussi humbles commencements que la religion et que l'humanité. La nuance mystique du respect l'a toujours différencié du simple acte de faire ce qui est utile et de s'interdire ce qui est nuisible. Le devoir est en rapport avec une certaine conception idéale de la conduite humaine, conception qui s'élève au-dessus de l'intérêt individuel, — cet intérêt d'ailleurs, dans les sociétés primitives, se distinguant à peine dans l'intérêt commun du groupe, — et qui range le devoir dans la catégorie des choses vénérables et sacrées, des choses religieuses. Mais l'unique façon de respecter le devoir est de s'y conformer. Car le devoir commande et il réclame l'obéissance. Le devoir est la volonté auguste d'une conscience traditionnelle et collective; il se fait entendre dans la conscience de chacun dès que celle-ci est éveillée, formée par cette conscience supérieure, qui revit en elle et que réciproquement la conscience individuelle, l'animant de son

mouvement propre, peut enrichir de son activité. Quand on lui est infidèle, le devoir, même si la sanction extérieure des lois ou celle du mépris public n'ont pas lieu de s'appliquer, a la sanction intime du remords. Et le remords n'est pas que la constatation d'une bévue ; c'est le malaise profond du coupable, la honte secrète de celui qui se voit contraint de se mépriser lui-même, le sentiment d'un méfait qui ne porte pas seulement préjudice à la société, — lors même que ce préjudice ne serait point apparent, — mais qui est une injure à sa tradition, à son idéal, à la sainteté de son génie. Le remords est comme une blessure du sentiment religieux, puisque tout cela encore se passe dans la sphère de l'idéal mystique et du respect.

Pour une bonne part le devoir consiste en contrainte de soi-même ou en renoncement, ou bien en dévouement positif, c'est-à-dire en renoncement agissant, allant souvent jusqu'au risque et à l'abandon de la vie dans un intérêt supérieur qui ne peut être et qui n'est pas l'avantage personnel de l'individu. Ce n'est pas sans raison que le langage moderne emploie, pour désigner ce don de soi dans l'accomplissement du devoir, le mot dont la religion se servait pour signifier l'acte central et souverainement efficace du culte, l'offrande moyennant laquelle était censée garantie la sécurité de tous et de chacun par la protection de divinités satisfaites. Si différentes que soient réellement

devenues la conception rituelle du sacrifice et la conception toute morale du dévouement personnel, il existe entre les deux un rapport beaucoup plus étroit que celui de la simple analogie. La part des dieux dans le sacrifice rituel était déjà constituée par une sorte de renoncement, et l'on sait que cette part a souvent compris l'immolation de victimes humaines, censée requise pour le bien commun. Aberrations couvertes du voile sacré de la religion, dons superflus et privations sans utilité véritable : le motif de ces coûteuses folies était la propitiation des puissances dont était supposé dépendre le destin de leurs adorateurs ; par conséquent c'était l'intérêt de la collectivité, religieusement compris, et que l'on pensait assurer religieusement. Morale encore trouble et basse, mais morale pourtant ; morale d'enfants gourmands qui se croient tenus à quelque sobriété, d'égoïstes naïfs qui se croient tenus à quelque désintéressement, et dont l'idéal divin était juste à la mesure de leur propre moralité. Il n'en pouvait être autrement, puisque les dieux n'étaient, à cet égard, que la projection, dans le gouvernement du monde, du pauvre idéal qui régissait la société humaine. Mais il s'en suit que les exigences des dieux étaient au fond celles de la société qui les honorait. Tout le régime de la cité, y compris les dépenses et charges du service divin, était la somme de contributions et renoncements réclamés pour le bien commun par le génie même

de la communauté. Le sacrifice rituel y entrait donc avec une couleur de moralité, comme toutes les autres exigences sociales y entraient avec une couleur de religion. De là vient que, dans nos sociétés plus ou moins dégagées du mécanisme rituel, le nom de l'action proprement sacrée, de l'offrande vouée aux dieux qui figuraient l'idéal humain des anciens peuples, s'est appliqué au don de soi, plus raisonné, plus libre, plus efficace, en vue d'un idéal humain supérieur à celui des religions antiques. Ce sacrifice moral s'est en quelque façon substitué au sacrifice rituel, désormais relégué au second plan, s'il n'a complètement disparu. Le dévouement est la véritable action sacrée, et ce sacrifice-là ne sera jamais abrogé, parce qu'il est la forme essentielle du devoir social, la condition sans laquelle aucune société humaine ne pourrait subsister, et qui devient plus profondément indispensable à mesure que la société veut réaliser un idéal plus parfait. Ce sacrifice n'a pas cessé d'être religieux, vu qu'il se fait à un idéal mystique et avec le sentiment d'intime respect qui convient à un tel idéal. Le sacrifice de soi demeure l'acte religieux par excellence, d'autant plus religieux qu'il est plus conscient et volontairement consenti.

L'âme du sacrifice est l'amour, par lequel sont rendus possibles et même relativement faciles tous les renoncements nécessaires. L'amour dont il est question est un sentiment religieux. Du reste, en

tout amour humain qui n'est pas simple appétit il entre une lueur de religiosité, mais qui peut être hors de propos et mal réglée. Le sentiment de l'amour existe à l'état rudimentaire dans les sociétés inférieures, comme y existent le sentiment du devoir et celui du dévouement ; il s'est plus ou moins développé, enrichi, purifié dans les sociétés civilisées. Son point de départ pourrait bien être dans le sentiment de la société, de la solidarité avec les frères de groupe, plutôt que dans celui de la famille, la famille primitive ayant été, en quelque façon, le groupe social. Les réglementations de la vie sexuelle dans les sociétés inférieures ont, en effet, une signification toute sociale ; elles sont nées dans les groupes déjà constitués, et elles y ont peu à peu créé ou ébauché au sein du groupe la famille, plus autonome au sein de la société à mesure que celle-ci se développe, tout comme l'individu, aux degrés les plus avancés de la civilisation, continue de dégager son autonomie dans la famille même et à l'égard de la société. Il se pourrait que, parmi les affections personnelles et conscientes, l'amitié fût antérieure aux affections proprement familiales. Mais le plus ancien amour, rude encore et sauvage, paraît être celui du clan, le sens d'un lien entre les membres du groupe, de la horde, la volonté de vivre ensemble, de se défendre ensemble et les uns les autres, sentiment qui inspire les dévouements nécessaires à la conservation de cette

société naissante. Sur ce fond se dessineront peu à peu les types, moraux à leur façon, du chef, du guerrier, du sorcier guérisseur, dont le premier et le dernier s'accentueront plus tard dans les types du roi, du magistrat, du prêtre. Dans la famille, les types du père et de la mère, de l'époux et de l'épouse, se forment et s'achèvent plus ou moins parfaitement ; et les sentiments filiaux s'affirment en proportion du caractère que prend la famille. Dans le sentiment qui cimente cette organisation progressive de la société et de la famille, il y a autre chose qu'une adaptation aux nécessités de l'existence en commun, qu'une application régularisée des instincts qui tendent à la propagation de l'espèce et qui en garantissent la perpétuité. Le fait de la vie en groupe procède d'une sorte d'instinct social et n'est aucunement compris en nécessité physique mais en réalité mystique; le sentiment que cette vie inspire et qui la soutient est en rapport avec un idéal, si pauvre qu'il soit relativement, de la société ainsi constituée. C'est cet idéal qu'on aime dans la société qui l'incarne ; car la société primitive est, hélas ! comme les sociétés supérieures, plus aimable en son idéal que dans sa réalité apparente, si l'on y veut regarder de près ; et c'est cet idéal, vaguement perçu mais plus vivement senti, qui suggère les dévouements indispensables. De même les sentiments des époux, des pères, des mères, des enfants, plus ou moins com-

pris en devoirs, bien qu'ils se greffent sur les instincts naturels, ne sont pas qu'une façon de logique délibérément introduite dans leur manifestation. A la vérité, dans ces instincts mêmes, il y a déjà comme un amour obscur et irréfléchi, dont il faut bien reconnaître quelque pressentiment chez les animaux. Mais dans les familles humaines ces instincts se trouvent coordonnés et subordonnés à des conceptions plus ou moins idéales des rapports conjugaux, paternels, maternels et filiaux, à un certain sentiment mystique des mêmes rapports, conceptions et sentiment qui procèdent d'un idéal social et humain de plus en plus élevé, d'un sentiment social et humain plus affiné. A ces conceptions idéales et à ce sentiment répondent les différentes formes de l'amour, qui se traduisent en dévouement à l'objet aimé, — si humbles, encore une fois, que soient originairement, si inégales que demeurent les formes de l'idéal dont il s'agit, et si loin qu'il y ait, un peu partout, de la pratique à l'idéal. Mais cette distance même n'est-elle pas une attestation permanente du caractère idéal qui appartient à l'humaine moralité ?

Cet idéal qui s'affirme dans le devoir, qui se réalise par le sacrifice, qui se complaît pour ainsi dire en lui-même et se poétise dans l'amour, n'est pas qu'une vulgaire police des relations humaines. Tout cela, devoir, dévouement, amour, est sacré dans l'idéal religieux qu'il tend à réaliser. « Dieu

est amour », dit l'Écriture (1). En effet, le sentiment affectueux, bienveillant et béatifiant, qui inspire le dévouement, est le grand secret de la vie morale. Le dernier mot de l'idéal humain est l'amour. Que dans cet idéal de l'amour-dévouement réside l'intérêt essentiel de l'humanité, rien n'est plus évident, — pour qui veut bien regarder en elles-mêmes, comme elles furent et subsistent, l'histoire et la vie humaines. — Mais il est tout aussi clair, — pour qui n'a pas préalablement pris le parti de résumer cette histoire et cette vie en une formule géométrique, — que cet idéal n'a jamais été, qu'il n'est pas actuellement, que sans doute il ne pourra jamais être un programme tout rationnel, fondé sur un calcul exact des intérêts sociaux et individuels. Il n'a pas été conçu indépendamment de ces intérêts, auxquels il a la prétention de pourvoir, mais il a toujours été et il est de sa nature autre chose que ce calcul. Car, en dépit de ses obscurités, de ses erreurs, de ses imperfections, il reflète la force mystérieuse qui préside à l'éducation progressive de l'humanité ; il est mouvant et grandissant comme cette vie qui monte ; et sans doute est-il la suprême intuition de la conscience humaine, dans le plus haut sentiment, le plus religieux respect qu'elle puisse avoir de sa propre dignité.

Si donc on les considère dans leur objet et dans

1. I *Jean*, IV, 8.

leurs manifestations, religion et morale sont choses distinctes mais connexes ; et il en va de même pour leur histoire. La morale n'est pas la religion, mais on ne peut concevoir ni raconter l'une sans l'autre. La détermination spéciale des devoirs ne dépend pas de la religion comme telle, et la religion est la considération des choses en tant que vénérables, non pas en tant qu'obligatoires. Toutefois morale et religion se rapportent l'une et l'autre à la vie supérieure de l'humanité, dont elles représentent plutôt deux aspects que deux sphères distinctes. Cette vie supérieure, en tant que vie, est mouvement et action. Si l'on pousse à fond ces deux notions de religion et de morale, afin de les ramener à leur concept le plus pur, en regard de leur réalisation la plus élevée, on trouvera que les deux tendent à n'être qu'une même chose, une même perfection d'humanité, la religion étant comme l'esprit qui anime la morale, et la morale étant comme la pratique de la religion. C'est la religion qui communique aux règles de moralité le caractère sacré de l'obligation et qui incite à les observer en qualité de devoirs ; et c'est par l'observation du devoir que la religion est accomplie.

II

Les religions connues de l'histoire se sont affirmées ; elles ne se sont point démontrées, à moins qu'on ne regarde comme une démonstration indirecte la critique dont elles ont usé parfois les unes contre les autres, ou bien les réponses qu'elles ont opposées à ces critiques. Mais, à proprement parler, la critique du paganisme gréco-romain par les apologistes chrétiens des premiers siècles n'était pas une démonstration du christianisme, et leurs répliques aux objections des Juifs et à celles des païens ne l'étaient pas d'avantage. Le christianisme ne se prouvait pas autrement qu'en affirmant des choses par ailleurs indémontrables : la révélation de Dieu dans la religion israélite et les écrits de l'Ancien Testament ; la mission divine et la résurrection de Jésus, ou la manifestation de Dieu dans le Christ ; l'action permanente de l'Esprit saint, ou la manifestation de Dieu dans l'Église. C'est surtout dans les derniers siècles et chez les peuples chrétiens de l'Occident que le progrès scientifique a fait poser en termes nets la question de vérité en ce qui regardait le christianisme et toutes les religions. La conséquence a été que le christianisme a

produit des apologies qui affectaient un caractère de démonstration plus approfondie que celles des anciens auteurs ecclésiastiques. On a entrepris d'établir philosophiquement l'existence du Dieu unique, être infini et tout puissant,éternel et omniscient, créateur et providence suprême ; et d'établir historiquement l'authenticité et l'historicité des écrits bibliques, l'indéfectibilité doctrinale et morale de l'Église ; le tout pour rendre évidents par les miracles et les prophéties, par l'extraordinaire continuité d'une tradition de vérité et de sainteté, la divinité de la révélation mosaïque et de la révélation évangélique, la fondation de l'Église par le Christ, la transcendance de l'histoire chrétienne, qui ferait au christianisme traditionnel une place à part, comme œuvre de Dieu, entre toutes les religions de l'humanité. La foi appelait ainsi la raison à son secours, et la raison mieux informée lui construisait des défenses plus savantes que les anciennes apologies ; mais la foi continuait de fixer des limites à la raison, ou plutôt de la faire travailler sur les postulats indiscutés de la croyance, à savoir : le dieu personnel compris en être nécessaire, la révélation juive et chrétienne comprise en miracle certain, la perfection doctrinale et morale du christianisme comprise en réalité palpable. Vagues intuitions de la foi, définies pour l'usage en croyances que la raison théologique s'ingéniait à faire passer pour des principes ou des faits scien-

tifiquement indiscutables. Dès que ces postulats ont été sérieusement ébranlés par la critique philosophique ou historique interprétant le mouvement général de la pensée et de la vie modernes, la crise des croyances chrétiennes a commencé.

Chaque religion se croit parfaite, et la plus rudimentaire a en soi la même confiance que la plus développée. Cette assurance, qui fait la force du préjugé, obstacle à l'épanouissement de l'intelligence individuelle, fait aussi la force de la tradition, soutien moral de la société. C'est que la religion est une façon d'équilibre moral, péniblement acquis, en face de certaines conditions d'existence, et que tout changement considérable inquiète, parce qu'en fait il le compromet. De là vient que les religions, après une période de tâtonnements et d'efforts, qui est celle de leur formation, s'enferment volontiers dans leur système, une fois construit, de croyances et de moralité ; ce qui n'empêche pas les circonstances changeantes de provoquer de nouveaux efforts, d'où résultent, non sans lutte, soit des réformes religieuses soit la naissance de nouvelles religions.

Ainsi la tendance générale des religions est à s'immobiliser dans leur tradition, et cette tendance a eu souvent pour effet de les mettre en travers du progrès humain, qu'elle sont semblé gêner et paralyser, bien que d'abord elles en eussent été le produit. L'on peut dire d'elles que, depuis le commencement, elles n'ont pas cessé de se transformer pour vivre,

et qu'elles n'ont pas cessé non plus de mourir faute d'adaptation au mouvement de l'histoire.

Théoriquement formulée, la conception de l'univers et de la vie qui est impliquée en toute religion constitue la croyance ; la coutume qui s'en déduit constitue la morale. Comme cette conception ne résulte pas d'expériences méthodiquement conduites, mais d'une sorte d'urgence vitale qui s'est imposée aux groupes humains dans les divers milieux et conditions de leur existence, la croyance est une vue sommaire du monde où est insérée la société humaine ; les us et coutumes sont une organisation sommaire de la société en regard de ce monde. L'ensemble est un système pratique, orienté vers l'action, pour la subsistance, mais en même temps un système mystique, ainsi qu'on l'a vu plus haut, et pour la raison indiquée. En tant que croyance, la religion n'en est pas moins une théorie de fortune, hâtivement formée pour le besoin ; en tant que règle, c'est un régime en quelque façon improvisé sous le coup de la même nécessité. Ce caractère d'improvisation rend compte des imperfections que le développement ultérieur des rencontres et des expériences fera tôt au tard découvrir à une raison plus éveillée. Mais la nécessité rend compte aussi bien de l'obstination avec laquelle on s'attache à ces conceptions et à ces règles qui dès l'abord ont été comprises littéralement en moyens de salut ; la considération mys-

tique dont elles sont naturellement entourées, à raison même de leur caractère et de leur fonction, intensifie leur crédit et leur communique une sorte d'inviolabilité. C'est pourquoi jamais rien ne leur a plus répugné que le changement.

Là est le secret de leur force et de leur faiblesse : de leur force comme armature de la société, comme principe, ressort et sauvegarde de la moralité commune ; de leur faiblesse en tant que conception rudimentaire, incomplète, on peut dire même relativement enfantine et imaginaire, des choses et de la vie. Car il est inévitable qu'une modification tant soit peu importante des connaissances et des relations humaines fasse éclater l'inconsistance de la croyance, l'insuffisance et les inconvénients de la coutume. La critique alors n'est que trop facile ; mais si, pour une raison plus instruite, à distance, dans le recul de l'histoire, elle paraît être un instrument légitime et indispensable du progrès, non seulement du progrès de la raison et de la science, mais, en fin de compte, du progrès religieux et moral, elle est parfois, pour une bonne part, et provisoirement, au point de vue moral et social, un principe d'affaiblissement, voire de désorganisation et de ruine.

S'il est un fait attesté par l'histoire, c'est que l'explication simple que les religions ont voulu donner du monde et de la vie n'a jamais résisté à l'examen. Confrontée à une connaissance plus

attentive et plus réfléchie, cette explication a paru un mythe, c'est-à-dire quelque chose qui est littéralement faux, mais qui ressemble à une image figurative de la perception plus nette des choses à laquelle on est arrivé ensuite ; et elle est en effet le symbole, concret seulement en apparence, de la réalité vague qu'elle prétend représenter. La connaissance nouvelle est d'ailleurs un autre mythe, que remplacera quelque jour un mythe plus étudié. Même les explications générales que l'on propose maintenant au nom de la science renferment encore une forte part de mythe, à moins qu'elles ne soient une forme du mythe approfondie et dépouillée de mysticisme. Seulement ces mythes savants s'annoncent comme des conjectures toujours perfectibles et qui réclament d'être perfectionnées, tandis que le mythe religieux se donne comme une explication définitive. Ce qui fait que le mythe nouveau taxe l'ancien d'erreur et paraît le détruire en le remplaçant.

L'insuffisance des systèmes religieux en tant que règle de la vie morale est, quand elle apparaît, traitée de la même façon. Si ces règles se donnaient pour des systèmes perfectibles d'organisation sociale et de discipline humaine, il n'y aurait qu'à les amender à mesure que s'y remarquerait quelque défaut. Mais comme elles affectent aussi un caractère définitif, l'idéal nouveau, plus parfait, s'opposant à l'ancien, le dénonce comme une création

du vice ou de la barbarie. Toutes les morales religieuses se sont données plus ou moins comme le type absolu de la moralité; or un tel type n'existe pas en fait, parce que l'humanité, changeant et avançant, développe et transforme son idéal. C'est pourquoi l'idéal nouveau réprouve l'ancien comme un type dégradé d'humanité, en attendant qu'il participe au même sort quand un type d'humanité plus noble se sera produit. Si les règles de la vie morale et sociale étaient celles de relations économiques, le perfectionnement pourrait s'en faire selon que l'exigerait l'intérêt de ces relations ; comme elles correspondent à des rapports mystiques ou à une conception mystique des rapports sociaux, et qu'elles déclinent l'amélioration, un changement ne s'y peut guère opérer que par une sorte de révolution de la foi, la conversion à un autre idéal ; à moins qu'elles ne tombent en discrédit par le seul éveil de la raison, sans être aussitôt remplacées par un idéal meilleur, le scepticisme remplaçant la foi, au grand détriment de l'intérêt social. Car le scepticisme moral est la maladie caractéristique des sociétés en décomposition.

Cet avantage, on peut dire cette nécessité sociale des religions et de la moralité religieuse, est un point dont n'ont pas d'ordinaire saisi toute l'importance ceux qui ont entrepris, au nom de la raison et de la science, de critiquer les religions et les morales religieuses. Ils n'y ont voulu voir que la

vieille absurdité ou la vieille iniquité, auxquelles ils s'empressaient d'apporter en remède une vérité de raison qui souvent n'était rien moins que certaine, et un programme d'existence aussi selon la raison, qui n'était pas toujours propre à soutenir l'épreuve de l'expérience. Ils ne comprenaient pas assez qu'une forme traditionnelle de vie collective est, à sa façon, un ordre expérimental de l'existence, dont on ne saurait retirer ou changer un élément important sans ébranler l'ensemble ; qu'une atteinte à la croyance commune intéresse les mœurs ; et que des théories plus ou moins savantes sur la constitution de l'univers ou sur les opportunités de la conduite ne suffisent pas à rendre les hommes meilleurs. Eux-mêmes, de leur côté, regardaient l'humanité comme faite et parfaite : elle avait oublié seulement d'interroger sa raison, et ils se chargeaient de faire parler cet oracle trop négligé. Ils ne voyaient pas que l'humanité était dans la voie du devenir, qu'elle avait commencé de se faire, et qu'elle continuerait ainsi de se faire, indéfiniment ; en sorte qu'eux-mêmes, les grands apôtres de la raison, ne marquaient qu'un mince effort dans la poursuite de la vérité qu'ils se flattaient de posséder tout entière, et vers la perfection morale de l'humanité, perfection dont le sens était moins aiguisé chez eux que l'appétit de la connaissance. Les religions, au contraire, représentaient les étapes et les variétés générales de ce développement humain dont à

peine ils entrevoyaient l'idée, ou dont ils ne percevaient, et encore très partiellement, qu'un aspect. Même depuis que le concept de l'évolution a pris possession de tout le domaine scientifique, ils en ont fait à notre sujet une application brutale, estimant que les religions et la religion appartenaient à un âge primaire de l'histoire humaine et que rien n'en subsisterait dans la nouvel'e ère, celle de l'organisation scientifique, où l'humanité entrait maintenant.

Jusqu'à présent la plupart de ceux qui, du point de vue de leur raison et de leur science personnelles, se sont adonnés à l'examen des religions, ont été enclins à ne voir dans celles-ci que des explications enfantines de l'univers, auxquelles s'associaient de mesquines superstitions et des coutumes dont bon nombre étaient aussi absurdes que les croyances. Ils ont manqué de voir que tout cela, pris comme ensemble, constituait une discipline sociale qui portait en elle-même un avantage essentiel, celui d'être ce qu'elle était, cette discipline de la société, ce sans quoi la société, la petite humanité dont ces sages eux-mêmes étaient issus, n'aurait pu ni se former ni subsister. Ce fait, que certains grands poètes ont parfois mieux perçu que les plus grands philosophes du passé, leur ayant échappé, les adeptes de la raison pure ont aisément triomphé dans leurs critiques. Les croyances religieuses ne tenant pas comme explication savante de l'univers, ils les

ont renversées, ridiculisées, ou exténuées. Que ces croyances fussent liées à un système de vie sociale où elles servaient comme de support à la moralité commune, ni les sages de l'antiquité, ni les philosophes du XVIIIe siècle, ni d'autres savants plus récents n'en ont eu la vue nette ni le souci; ils n'en étaient que plus assurés dans la profession de leurs idées, souvent pâles réductions des théologies, mais idées pures, nullement propres à évoquer un sentiment, à encourager une action, à entrer dans le mouvement vital de la communauté et à l'entretenir. Les dieux de la croyance populaire chez les Grecs ne semblaient être que les créations d'imaginations enfantines, mais, tels quels, ils présidaient à la vie du peuple et ils personnifiaient la cité : qu'importait-il à la morale publique et à l'existence nationale que le principe des choses fût l'eau ou le feu, ou bien les idées, ou bien un acte pur, premier moteur immobile d'un univers toujours en mouvement ? A quoi servait même une interprétation symbolique des vieux mythes qui montrait dans les dieux la personnification des éléments cosmiques et n'y reconnaissait pas les types immortels de la société humaine? La signification religieuse de la croyance et sa valeur morale, si mince qu'elle fût, étaient ruinées par ces abstractions.

L'antiquité, cependant, aussi bien que les temps modernes, a connu des sages qui ont prétendu

enfermer la religion dans les limites de la raison, se flattant de construire par leurs propres moyens une philosophie générale de l'univers à laquelle s'articulerait un régime de conduite tant pour le gouvernement des individus que pour celui de la cité. Mais jamais, autant que nous informe l'histoire, religion n'a pu naître dans le cerveau d'un philosophe. Confucius, homme de tradition et moraliste, eut plus de succès en se bornant à fixer la discipline nationale et en canalisant pour ainsi dire la religion dans la coutume des ancêtres : encore est-il que sa façon d'accentuer l'aspect moral de la religion au détriment de son aspect mystique eut pour effet de provoquer par une sorte de réaction, à côté de la religion officielle, le développement de ce qu'on appelle le taoïsme, qui est, au moins par un côté, une forme de religion plus vivante et populaire, et de laisser place à la propagande du bouddhisme, qui satisfaisait aussi jusqu'à un certain point l'inquiétude religieuse. La religion n'est pas affaire de raison pure, et elle ne se crée point par raisonnement de savant. Le plus sage des sages, s'il n'est qu'un homme de science et de spéculation scientifique, ne pourra jamais tirer de son cerveau une pensée qui agisse sur la foi d'un peuple pour la faire vivre et la grandir. La masse ne s'émeut que de ce qui vient d'elle-même, d'une idée simple, sentie, vivante, qu'un prophète, un homme en qui est l'âme des foules et

qui devance leurs aspirations, leur traduit dans le langage qu'elles peuvent entendre.

Rien de plus facile à expliquer que l'insuccès de ce que les philosophes des derniers siècles appelaient religion naturelle : un déisme froid, qui était censé fournir le dernier mot de l'univers et une base au devoir. A le bien prendre, c'était la croyance chrétienne dépouillée de son mystère, l'Évangile sans le Christ sauveur, et la morale sans l'Église. Ce n'était qu'une doctrine et non une foi vivante ; c'était une espérance morte, si on l'ose dire, parce qu'elle ne s'appuyait que sur des raisonnements ; c'était une règle que l'individu devait s'imposer à lui-même par réflexion et déduction de son esprit, au lieu de la sentir vivre autour de lui, en lui, et solliciter l'adhésion de sa conscience. On avait fait un extrait prétendu rationnel du christianisme,—réduction abstraite de l'ancienne croyance et qui n'était pas mieux fondée en raison ; on l'avait retenue, sans s'en douter, par l'influence de la mentalité antique, et par impuissance à renouveler en soi d'un seul coup cette mentalité ; mais cet extrait avait perdu la vertu de la foi mystique, de la religion vivante ; — et l'on voulait se persuader que chacun par le simple travail de son intelligence pourrait s'approprier ce petit système d'idées, en tirer la règle de sa conduite. On attribuait à l'explication soi-disant rationnelle de l'univers une vérité de science qu'elle ne possédait aucunement, et l'on ne s'apercevait

pas que ces sortes de croyances, pour être efficaces, ont besoin précisément de n'être pas regardées comme une création de l'esprit individuel, — création dans laquelle cet esprit ne prendra jamais une assurance complète et qui, pour ce motif, ne saurait être à l'homme un principe suffisant de direction morale, — mais d'être senties comme des vérités supérieures que l'on perçoit sans avoir besoin de se les démontrer, principe intuitivement connu sur lequel se fait l'accord des âmes en un milieu donné. Une foi commune est le plus puissant des liens sociaux, si ce n'est même le véritable et unique lien social, et c'est le facteur essentiel de la moralité publique et privée ; mais encore faut-il que cette foi soit une foi, et qu'elle soit commune. En un sens, il n'est pas de foi ni de religion individuelles, l'individu ne s'élevant à la religion et ne vivant de la foi que dans la société de ses semblables. C'est dans la foi profonde d'une société que chacun puise sa propre foi, non dans les spéculations des philosophes, si transcendantes et si sublimes qu'elles soient. La foi ne se communique pas de raison à raison mais de la foi à la foi, du groupe croyant à l'individu croyant ; n'étant pas fondée sur la raison individuelle mais sur une façon d'expérience collective, elle ne s'enseigne pas comme une science vulgaire ; il faudrait dire plutôt qu'elle se prend et se gagne comme une contagion spirituelle. Si donc le déisme est tombé tout seul, malgré le talent de

ses avocats et la vogue dont plusieurs ont joui, c'est tout simplement parce qu'il était une chose en elle-même contradictoire, une prétendue raison qui voulait être une foi, une opinion soi-disant savante qui voulait être une religion. Parce qu'il n'était ni une foi ni une religion, il n'a pu s'enraciner dans nos sociétés occidentales, et il est mort de son infirmité native, non des réfutations dont il a pu être l'objet. L'ancienne foi, qu'il s'était trop tôt vanté de remplacer, l'a supplanté en quelque manière, puisqu'elle lui a survécu ; et la déconfiture de cet ennemi, où elle aurait pu reconnaître un avorton de sa propre théologie, a fait ressortir ce qu'elle conserve encore de vitalité. Du moins apparaît-il que, si les spéculations de la raison sur l'objet traditionnel de la foi peuvent mettre celle-ci en péril, elles ne sauraient se substituer à elle comme discipline de la vie ou seulement de la pensée.

Mais c'est aussi bien en ce qui regarde les règles pratiques de l'existence que les dictées de la raison savante se montrent incapables de tenir le rôle de la foi, bien qu'elles l'aient souvent tenté. Même ceux qui ont témoigné le plus de dédain à l'égard des croyances religieuses et qui sont allés jusqu'à répudier, en principe et comme indigne d'un esprit éclairé, toute foi mystique, en y comprenant l'âme et Dieu, n'ont pas pensé pouvoir faire aussi bon marché de la morale, qui leur a semblé séparable de la religion. Identifiant la religion à ses

croyances mystiques et la morale à un gouvernement rationnel de l'individu dans une société organisée selon la raison, ils ont cru pouvoir se passer de la religion et déterminer par la raison seule les vrais principes de la conduite.

Les anciens philosophes grecs, à qui l'on attribue l'honneur d'avoir donné à la morale un fondement indépendant de la religion, pourraient bien n'avoir fait dans cet ordre que ce qu'ils ont fait dans l'ordre spéculatif, c'est-à-dire transposer en doctrine apparemment rationnelle un certain nombre de préceptes essentiels qui avaient, comme les croyances, leur origine dans la tradition sociale, mystique et religieuse de leur peuple, mais qui, par un long usage, étaient devenus comme naturels et ont paru tels aux sages, étant pratiquement et actuellement nécessaires à la conservation des individus dans la société. Ce caractère foncièrement social et religieux de la loi morale, lès sages ne le saisirent point. L'objet de leur considération était l'individu ; et au lieu de chercher le fondement de la morale là où il était, dans le rapport de l'individu avec la société, portant leur attention sur l'individu seul, le noble individu qu'ils étaient, ils ont pris l'avantage de cet individu comme fin suprême d'après laquelle devait être réglée sa conduite. Science incomplète et boiteuse qui, dès l'abord, méconnaissait la condition normale de l'homme moral, et qui, par la même occasion, se trompa sur le caractère essentiel de la

moralité, plus ou moins confondue par elle avec la connaissance. Au lieu de voir dans la moralité la conscience intime et la pratique volontaire du devoir, conception idéale des rapports à observer pour le bien-être de la société en général et de tous ses membres individuellement, l'on s'avisa que la morale était la connaissance de l'utile ou de l'agréable, en tant que cette connaissance ménageait la réalisation du bonheur. La connaissance vraie était censée la condition nécessaire et suffisante de cette réalisation. En effet, si l'objet de la moralité n'est que l'intérêt ou le plaisir individuel, il semblera indispensable et suffisant, pour que l'individu recherche ce plaisir ou cet intérêt, qu'il soit convenablement instruit de l'un ou de l'autre et des moyens de se le procurer. Sans doute y a-t-il une certaine hiérarchie des plaisirs et des intérêts ; mais il n'est que d'y mettre bon ordre en donnant aux intérêts supérieurs et aux plaisirs plus nobles le pas sur les intérêts inférieurs et les plaisirs vulgaires. A ces théories ingénieuses de la moralité la morale manque, puisque le devoir en est absent. Ce qu'il y eut de moralité dans les sociétés helléniques a subsisté en dehors de ces théories, fondé sur la tradition ancienne, religieuse et sociale, et il n'est même pas sûr que les théories philosophiques, les prétendus principes de la morale dite indépendante, aient toujours réglé pratiquement la moralité des philosophes.

Ajoutons que la discipline morale n'est point le trait dominant du génie grec, et que c'est même faute d'une telle discipline que la civilisation hellénique n'a point créé de peuple capable de conserver à travers les siècles, nonobstant les hasards de la fortune, son unité ethnique et sa physionomie propre. La comparaison de l'hellénisme avec le judaïsme est en ce point très instructive. Si la nation juive a été bâtie pour l'immortalité, c'est par la force irréductible de sa conscience religieuse, morale et sociale, les trois aspects de cette conscience étant une même réalité. Si l'hellénisme a passé comme un brillant météore, bien que nous profitions encore de sa lumière, et si les Grecs n'ont pas duré, c'est qu'ils avaient su créer seulement une certaine discipline de l'intelligence ; — à cet égard ils ont été les maîtres des autres peuples, et c'est de leur expérience qu'est née notre science ; — mais ils n'ont pas connu la discipline de la volonté, ou plutôt la discipline complète de l'âme et de la vie, une discipline suffisante de l'homme et de la société, une discipline humaine réellement équilibrée. Leur erreur a été de ne voir dans l'homme qu'une intelligence et de le prendre en lui-même, en individu souverain, comme si l'individu humain était quelque chose d'absolu, de pleinement subsistant par soi, et comme si, en tant qu'être moral, c'est-à-dire en tant qu'être humain, il n'était point consistant surtout comme produit et membre d'une société. Les

sociétés helléniques ont vécu comme les autres par le sens moral qu'elles tenaient de la religion, et le sentiment patriotique a été chez elles comme ailleurs un sentiment religieux, qui ne devait rien à la philosophie. Mais ce sens moral et religieux, elles ne l'ont point développé, et les sages l'ont à peu près ignoré dans leurs spéculations. Cette lacune de l'hellénisme lui a été funeste. Si la conscience religieuse du judaïsme s'est, par le moyen du christianisme, imposée au monde gréco-romain, c'est qu'une telle conscience lui faisait besoin et que ni ses cultes ni ses philosophes n'avaient su la lui procurer.

Le plus grand effort moral de la philosophie antique a été dans le stoïcisme, et cet effort n'a pas été sans fruit. Aussi bien le stoïcisme retient-il une certaine notion du devoir qui, étant donné l'esprit de l'antiquité, n'était pas sans couleur mystique : le sage devait obéir à la loi de la nature, raison suprême identifiée à Zeus, et le bonheur était censé acquis à l'individu qui réglait sa volonté sur cette volonté supérieure ; en suivant ainsi la raison souveraine, le sage parvenait à dominer, à supprimer, — on le disait du moins, — toutes les émotions, qui troublent la raison ; son corps pouvait souffrir, lui-même ne souffrait pas ; lui seul était le vrai prophète, ayant la vraie connaissance, et lui seul était le vrai roi, maître de tout parce qu'il était maître de lui-même. Cette doctrine morale a été en plusieurs

une moralité vécue, le stoïcisme a été une école de vertu ; mais le défaut initial des théories helléniques de la morale n'en est point absent, et la vertu y est encore confondue avec la connaissance du bien ; cette sagesse n'a toujours en vue que la perfection ou le bonheur de l'individu ; de plus elle est surhumaine, à moins qu'il ne faille dire inhumaine, dans sa façon de traiter les émotions naturelles ; et cette morale, si aristocratique en sa conception, comme l'était de manière ou d'autre l'idéal du sage dans les autres philosophies, pèche ici encore contre l'humanité. Du moins était-ce une morale, puisqu'elle entretenait dans la conscience un sens du bien moral et de l'obligation. En définitive, la sagesse antique a cherché dans la raison une direction morale qu'elle ne trouvait plus dans sa religion, mais qu'une conception religieuse, c'est-à-dire sociale et mystique, de la vie humaine peut seule donner.

Quoique la faillite de ces morales antiques eût été dénoncée par le succès du christianisme, de nouveau certains sages, dans les derniers siècles, en s'émancipant des croyances chrétiennes, ont cru pouvoir édifier sur les mêmes bases que les philosophes de l'hellénisme une morale indépendante de la religion.

Ceux qui avaient emprunté Dieu à la théologie pouvaient bien lui emprunter aussi le devoir, et ils n'y ont pas manqué ; mais c'était un devoir aussi abstrait que leur divinité ; ou bien, si Dieu et devoir

devenaient vivants par un sens d'humanité emprunté au christianisme, l'individualisme effréné qui dominait cet idéal religieux n'en faisait qu'un mysticisme vague et inopérant, si ce n'est pour faciliter quelque regain de succès au christianisme défaillant. D'aucuns ont essayé de poser le devoir en absolu, et c'est même par le devoir que Kant s'essayait à restaurer Dieu, dont sa raison spéculative ne démontrait pas la réalité : autres épaves de la théologie ; tentatives pour assurer dans la débâcle des croyances religieuses un appui à la vie morale ; mais tentatives manquées, parce qu'à l'obligation morale, qui est religieuse, il faut un support de même ordre qu'elle-même.

Les théoriciens radicaux de la morale indépendante ont simplement nié le devoir, et ils ont affirmé la possibilité, voire la nécessité d'une morale sans obligation ni sanction, comme il convient au déterminisme universel qui est la loi de la nature. L'idée de l'obligation morale est en effet corrélative à celle de notre liberté. De la moralité sans obligation les fondements, renouvelés des Grecs, étaient : l'utilité vérifiée de telle règle pour l'individu et pour la société ; le plaisir trouvé en cette utilité ; la hiérarchie des avantages et des plaisirs. Brochant sur le tout est venue l'idée de l'évolution, qui accentue la relativité de toutes les règles et qui incite à englober ce relativisme universel dans l'universel déterminisme, la raison ne servant qu'à discerner

l'orientation du mouvement évolutif et à y adapter consciemment notre individu, qui, en vérité, commence à paraître un peu moins grand que chez les philosophes du temps jadis. On parle d'organiser sa chétive existence selon les lois inflexibles de la biologie, et on lui promet qu'il sera d'autant plus heureux qu'il s'abandonnera moins aux rêveries mystiques. On a déjà, quelque part, proclamé le droit des plus forts, qui, en cette qualité, seraient aussi les meilleurs. Peut-être, en effet, la loi du plus fort serait-elle la seule qui réussirait à maintenir l'ordre en pareille ménagerie. Mais ces théoriciens ont-ils seulement compris la vie et l'évolution biologique, et n'ont-ils pas méconnu l'humanité ?

D'autres, ayant constaté que religion et moralité sont choses essentiellement sociales, et prenant la société elle-même comme un fait brut, ont déclaré que tout ce qui est social s'impose comme tel et n'a pas besoin d'autre justification ; après quoi ils cherchent un détour par où soit rendu possible un progrès de cette société dont toutes les volontés sont de leur nature intangibles. Religion et morale, selon certaine sociologie, ne seraient pas seulement quelque chose de non rationnel en tant que dépassant l'orbite de la raison individuelle et de ses expérimentations scientifiques, mais quelque chose d'irrationnel, ayant son origine en une sorte de délire collectif, primitive condition de l'existence sociale, dont la science avec le temps corrigera les

résultats. Ainsi la religion ressemble assez à une folie, la morale à une sorte de fatalité ; le lumignon de la science tient lieu d'idéal parmi ces lourdes ténèbres. Et tant de réalité qu'il y ait dans cette perspective, il faut encore, pour joindre la vérité, en appeler à l'humanité même, à l'humanité vivante, contre une science qui, sous prétexte de nous dire la loi de notre vie, immobilise l'histoire, et nous montre une humanité sans idéal, mais qui aussi bien est morte.

La sociologie comprend une science historique des mœurs, mais ne se ferait-elle pas tout à fait illusion sur son pouvoir en s'imaginant qu'il lui appartient de créer une morale qui soit scientifique? Elle peut offrir à la morale une matière élaborée, à l'obligation un objet précisé par l'expérience. Mais on ne voit pas qu'il puisse lui être donné plus qu'à aucune autre science de délimiter pour jamais les règles de l'humaine moralité, — idéal dont le caractère propre est de grandir indéfiniment ; — et pas plus qu'une autre science elle n'est capable par elle-même d'en inspirer l'accomplissement, d'en procurer la vertu. L'humanité, d'ailleurs, n'a pas le temps d'attendre que la sociologie ait fini de se construire, et d'abord de découvrir les fondements de la morale. Ces bases de la moralité, l'humanité les perçoit d'instinct et depuis longtemps elle s'y appuie. Il ne s'agit pas de les inventer mais de les reconnaître. Les progrès des sciences

de la nature n'ont pas changé l'économie essentielle de notre vie animale ; il n'est pas à prévoir que les progrès de la sociologie changent l'économie essentielle de notre vie morale. La sociologie pourra un jour plus que toute autre science aider à l'œuvre de l'éducation humaine et au perfectionnement de sa discipline : ne sera-ce pas quand elle aura pénétré l'esprit de l'humanité, le caractère idéal de la moralité, la nature véritable du devoir et du droit, le principe de leur évolution progressive ; quand elle aura constaté que la morale est autre chose et plus qu'un mécanisme social, et que, si la science peut éclairer et faciliter la marche de son évolution, elle ne saurait se substituer à sa source vivante, plus profonde que tout ordre de science et d'expérience scientifique ?

Il n'est pas étonnant que le progrès général de la science, coïncidant avec l'inévitable déchet des croyances religieuses, ait induit beaucoup de savants à comprendre la morale dans le domaine scientifique, à concevoir une réglementation de la vie et de la société humaines qui soit uniquement fournie par les moyens de la raison instruite. L'erreur est, toute proportion gardée, la même que commirent les anciens philosophes, mais avec cette différence, que, l'expérience chrétienne étant intervenue, l'échec des philosophes anciens aurait dû avertir les modernes et les prémunir contre la méconnaissance de ce grand fait qu'a été, que n'a

pas cessé d'être la vie religieuse et morale de l'humanité, l'éducation progressive du genre humain dans et par la religion. D'autre part il est certain que si la vie morale de l'humanité ne peut être ramenée à un principe d'ordre étroitement rationnel et scientifique ni réglée par un tel principe, comme une sorte de géométrie ou un mécanisme de la conduite, cette vie n'est point en dehors du mouvement humain, de l'évolution vitale, de l'histoire naturelle du monde terrestre et universel ; que cette vie même évolue et se transforme sans changer de caractère ; et qu'on ne peut pas non plus la renfermer dans une définition quelconque de son passé qui serait fournie par une religion particulière. Car il n'est pas une religion qui ne soit un moment ou un élément de cette évolution, flot montant qui ne se fixe en aucune d'elles et qui les déborde toutes.

CHAPITRE II

L'Évolution religieuse et morale

> Le devoir était au commencement dans l'humanité;
> **Tout s'y est fait par lui,**
> **Et sans lui rien ne s'est fait.**

C'est une singularité de l'espèce humaine qu'elle s'impose des règles, une façon d'idéal qu'elle met devant elle afin d'y tendre, qui la juge, à l'égard duquel, soit en chaque société, soit en chaque individu, elle sera toujours en défaut, et qui est le principe de son progrès. Le fond permanent de cet idéal, toujours plus compréhensif et plus large à mesure que se perfectionne la culture morale de l'homme, est le sens de la solidarité humaine : solidarité du clan ou de la tribu, solidarité de la nation, solidarité de nations apparentées en civilisation, solidarité universelle de l'humanité. Ciment des groupements humains, dont la formule éternelle est : tous pour un, et un pour tous ; dévouement de

chacun à la communauté, concours et protection de la communauté assurés à chacun. Le sentiment et la notion mystiques de cette solidarité sont la substance de toute religion, sa pratique est l'essence de toute morale : d'où vient que toute religion a un caractère moral, si rudimentaire et imparfait soit-il, et que toute morale vivante a un caractère religieux, quel que soit d'ailleurs le symbole de foi qui la supporte.

Le rapport intime, l'espèce de pénétration mutuelle qui existe entre la religion et la morale ont été expliqués en général et théoriquement dans le précédent chapitre ; il s'agit de les vérifier maintenant dans l'histoire des religions, des morales et des humanités. Car l'humanité, selon la pleine signification spirituelle de son idée, n'existe pas encore, ni la religion parfaite, ni la morale universelle. L'humanité se cherche, la morale se fait, les religions évoluent lentement, très lentement, vers la religion. A vrai dire, l'histoire n'a connu jusqu'à présent que des humanités plus ou moins différentes et rivales, des religions et des morales passablement disparates, nonobstant des aspirations vagues ou même des prétentions nettes à l'unification de l'humanité, de la religion et de la morale. Humanité, religion, morale : trois termes de près apparentés, bien que non synonymes ; et si le premier est lié aux deux autres plus étroitement qu'on ne peut dire, c'est que l'unité d'un groupe

humain, d'une nation, de l'humanité, est une réalité d'ordre religieux et moral plutôt qu'un fait d'ordre purement naturel et physiologique. Voyons comment dans l'histoire les humanités, par la religion et la morale, se sont orientées et s'orientent vers l'humanité.

I

Force nous est de prendre pour point de départ ce que, faute de terme plus approprié, nous appelons l'état d'humanité inculte, de non-civilisation. Dénomination équivoque, et dont il importe de donner explication, parce qu'elle ne doit pas s'entendre en un sens absolu. L'humanité tout à fait inculte, qui serait encore une animalité, n'est qu'une hypothèse de notre esprit, en rapport avec le concept de l'évolution universelle des êtres vivants. Toutes les humanités à nous connues par les explorations récentes, par les documents de l'histoire, par les fouilles archéologiques et géologiques, — qui nous font remonter beaucoup plus haut que les témoignages historiques, — ont déjà une certaine culture, sont des humanités pensantes et croyantes, si rudimentaires que soient ou que semblent avoir été leur pensée, leur foi, leur vie sociale et leurs industries. Les sociétés dites incultes seraient donc plutôt des sociétés inférieures, celles qui sont au

plus bas degré de la culture. Mais, d'autre part, il ne faut point s'exagérer le sens du mot culture ni les effets de la culture sur l'homme, comme si l'avance de la civilisation créait un abîme entre le degré supérieur d'humanité où les peuples modernes se flattent d'être parvenus et le degré inférieur qui est celui des peuples dits sauvages. La différence est considérable dans les formes extérieures de la vie et jusque dans les relations humaines. Elle pourrait l'être beaucoup moins qu'on le croit, si l'on regarde aux habitudes intimes, à la mentalité et aux sentiments des individus. Par une simplification coutumière à notre esprit, nous nous représentons volontiers sociétés inférieures et sociétés supérieures comme des types absolus dont l'idée serait actuellement réalisée en tous les hommes qui composent ces sociétés : nous savons bien qu'il n'en est rien au fond, et il convient de nous le rappeler en l'occasion. Quiconque a observé d'un peu près les animaux sait que des différences notables se remarquent entre les individus d'une même espèce, non seulement quant à leurs qualités et aptitudes physiques, mais quant à leur sensibilité, à ce qu'ils ont d'intelligence, de mémoire, de sociabilité. Les mêmes différences se rencontrent aussi bien chez les hommes, dont on peut dire sans ironie aucune que, s'il a été possible, en certaines sociétés supérieures, de les proclamer tous égaux devant Dieu ou devant la loi, il serait absurde et ridicule de les

prétendre tout à fait égaux autrement. Ils ne sont point égaux, ne pouvant être et n'étant pas tout à fait semblables. Déjà dans les sociétés inférieures il y a des individus mieux doués intellectuellement ou moralement et qui peuvent même l'emporter à cet égard sur nombre d'individus vivant dans une société de plus haute culture. Et chacun sait non seulement quelle variété de types individuels présente une société civilisée, mais quelles couches de barbarie ces sociétés n'ont pas cessé de renfermer, ayant toutes, plus ou moins, leurs parias, des classes vouées à la misère et à l'immoralité, — genre d'inégalité qui n'existe pas encore dans les sociétés tout à fait inférieures, — sans compter les défauts ou les vices qui caractérisent en quelque mesure les classes honorables. Nos sociétés soi-disant cultivées, en dépit de leurs progrès matériels, même de leurs progrès intellectuels, — progrès de culture scientifique plutôt que progrès notables d'intelligence pour ce qui est du plus grand nombre, — restent fortement teintées de non culture, disons d'inhumanité.

En présence du sanglant conflit où se débattent les nations européennes ce mot ne paraîtra point exagéré. Le peuple qui se vantait de la plus haute culture est celui qui a érigé la sauvagerie à la hauteur d'un principe. Non, il n'y a pas si loin qu'on pense du sauvage au civilisé, puisque la civilisation devient si facilement une forme plus redoutable,

plus atroce, plus impitoyable de la sauvagerie, avec l'hypocrisie en plus. Cependant cette hypocrisie même et l'horreur qu'une telle conduite de la guerre a inspirée témoignent que l'on avait rêvé mieux, qu'un autre idéal s'était fait jour et qu'il subsiste, bien que combattu. Les étapes de la civilisation humaine, les progrès de l'évolution religieuse et morale ne sont pas à enregistrer comme des réalisations fermes, mais plutôt comme le développement d'un idéal de plus en plus vaste et profond, comme des améliorations pressenties et souhaitées, comme des ébauches jamais parfaites en elles-mêmes, toujours susceptibles de faire place à d'autres ébauches, par de nouveaux efforts, plus ou moins trahis, souvent languissants, mais qui d'ordinaire, après les grandes crises qui changent les rapports des peuples, ont redoublé d'intensité. Sous cette évolution le fond de notre nature ne s'est pas essentiellement modifié, les ressorts intimes de la connaissance, du sentiment et de la volonté ayant pu être affinés par une discipline meilleure, mais non transformés radicalement.

Étant donc admis que ce qui va être dit de la mentalité primitive s'entend relativement, parce que nous ne connaissons pas l'homme primitif au sens strict du mot, ou bien que, si nous le connaissons, nous n'avons pas cessé d'être cet homme, notons d'abord que le trait caractéristique de la mentalité dite primitive est sa propension naturelle

à construire en fonction du monde réel et visible un monde imaginaire et invisible, avec les doubles, c'est-à-dire les images ou les idées qu'elle se fait des choses et auxquelles elle ne peut s'empêcher d'attribuer une certaine consistance objective entre l'homme qui pense et les choses qui ont excité sa pensée. Formes vagues et impersonnelles qui se détermineront dans les notions d'esprits, esprits des choses inanimées et des phénomènes naturels, esprits des plantes et des animaux, esprits des hommes défunts, esprits des hommes vivants. Le traitement de ces doubles incorporés par la pensée dans un objet sensible est le commencement du culte : c'est d'abord un moyen de gouverner les êtres de la nature au plus grand avantage d'une société humaine, parce que l'on pense, on ne peut pas s'empêcher et l'on a besoin de penser que l'on atteint les êtres dans leurs esprits ; rites pour nous magiques, formes de religion où se trouve au degré le plus infime la considération morale des êtres et de leurs principes spirituels, mais qui ne laissent pas d'être une considération mystique des choses ; car l'idée même de ces doubles ou esprits est mystique en tant qu'elle représente les choses en des types censés réels et pourvus du même degré de conscience que l'homme qui les a conçus, mais avec cette différence que l'image est comme une idée-force, une puissance invisible, donc mystérieuse, plus capable d'inspirer la révé-

rence, crainte ou respect, — les mots font défaut pour définir exactement des idées et des sentiments qui ne sont plus tout à fait les nôtres, — que l'être naturel dont elle est le reflet. C'est pourquoi un système de relations mystiques s'établit entre les hommes et les choses, ou plutôt leurs doubles spirituels, et ce système de relations est déjà une religion. Ces relations comportent des actes positifs et des abstentions ou interdits. Les actes positifs sont les rites de funérailles, par lesquels se règle la situation des morts à l'égard des vivants ; les rites de chasse et de pêche, par lesquels les non-civilisés croient pourvoir à la capture du poisson ou du gibier sans les offenser, sans offenser les esprits, les espèces, qui autrement se refuseraient au chasseur et au pêcheur ; les rites totémiques, par lesquels, dans certaines sociétés inférieures, par exemple chez les Arunta du centre australien, chaque clan, soutenant un rapport mystique avec un être naturel ou une espèce, c'est-à-dire avec le type ou les types spirituels de cet être ou de cette espèce, accomplit dans l'intérêt de la tribu les rites, faits de paroles et de gestes efficaces, par la vertu desquels est gouverné ou multiplié le totem, faute de quoi l'existence de la tribu serait compromise. Les interdits alimentaires qui se rencontrent dans ces sociétés ne sont pas pour la stricte économie, mais pour le ménagement spirituel des espèces. Tous ces égards sont une forme

rudimentaire de religion, avec un soupçon de moralité, puisque l'on reconnaît vaguement aux esprits des choses une sorte de droit sur les choses mêmes. Basse religion et basse moralité, où l'on procède autant par contrainte que par persuasion ou propitiation ; mais déjà ombre de religion et de moralité, puisqu'il y a ombre d'égards, avec une réelle crainte, dans l'atmosphère mystique de la foi. La réglementation des rapports sexuels chez les non-civilisés, notamment la loi de l'exogamie, du mariage en dehors du clan, avec ses applications parfois si compliquées, qui se rencontre chez beaucoup de ces peuples, est de même fondée sur des considérations mystiques, si difficiles à percevoir et à définir que soient pour nous ces considérations ; et c'est par de telles considérations qu'elle se maintient, fondant ainsi la famille sur la base du respect, d'un certain respect, d'un certain sentiment mystique et religieux ; elle crée par la même occasion, une certaine morale, peu raffinée, peu idéaliste, mais enfin une morale familiale, coordonnée à une morale sociale, celle qui règle les rapports et qui fait l'unité des clans dans la tribu. L'unité mystique de la famille se dessine à peine dans l'unité mystique du clan, et celle-ci s'encadre dans l'unité mystique de la tribu, rudiment de nation. Cette ébauche de société, qui prend forme en ces relations mystiques et dont l'existence collective est toute chargée de rites et d'initiations

également mystiques, est une société religieuse dont l'embryon de moralité tient à son embryon de religion.

Là sont, en effet, les commencements de toute religion et de toute moralité. Des doubles flottants des choses, conceptions d'une mentalité naïve et pesante, sont nés par un léger effort d'abstraction, les esprits, desquels sont issus, par un travail ultérieur de réflexion, les dieux, dont finalement, par une puissante concentration de la pensée religieuse, est sorti Dieu, la croyance évoluant à mesure que s'élargissait la connaissance du monde, que s'approfondissait la considération des choses et que se transformait la condition des sociétés. Des rites totémiques, des rites de chasse et de pêche, des recettes par lesquelles le magicien, précurseur du prêtre exorciste en même temps que du médecin, procède à l'extraction et à l'expulsion des maladies ou de leurs esprits, des offrandes par lesquelles se pacifient les morts, sont venus les rites et sacrifices de saison, les sacrifices de propitiation et les sacrifices d'expiation, tout l'attirail du culte dans les anciennes religions des demi-civilisés et des civilisés ; et de ces rites et sacrifices naîtront aussi les sacrements de régénération pour l'immortalité. De la parole efficace, pour nous équivalent de l'incantation magique, où le primitif pensait déterminer la réalisation de son idée et de son désir en les exprimant, — parce qu'il croyait mettre dans la for-

mule la vertu de l'idée, sa force d'actuation, — de la récitation incantatoire est venue la prière. Des interdits innombrables, des tabous apparemment superstitieux et arbitraires, des réglementations sexuelles, produits d'un vague respect et d'une trouble raison, lourdes observances imposées à des âmes sans délicatesse, organisation rudimentaire d'une rudimentaire humanité, ont émergé peu à peu les lois de la morale domestique, sociale, nationale et internationale, qui régissent ou qui sont censées régir les peuples dits civilisés, en attendant que de ces lois sorte une morale d'humanité universelle. Ces pauvres systèmes d'humanité inférieure, grossiers essais de religion, de morale et de raison, contenaient en germe tout le développement humain ; ils supportent non seulement les religions actuellement existantes et leurs morales, mais les fragiles constructions de notre science et l'édifice branlant de notre civilisation ; ils supporteront jusqu'à la fin l'évolution de l'humanité. Quoi qu'on fasse et prétende, quels que soient les progrès réalisés et à venir, les plis essentiels de la mentalité, de la religiosité, de la moralité humaines, ont été pris en ce premier âge, après avoir été préparés en quelque manière et déjà esquissés dans le passé lointain, obscur et indéfinissable de l'animalité.

L'initiative des hommes secondant l'influence des milieux et des circonstances, les conditions de

l'existence se transforment, et des sociétés se constituent avec une organisation plus complexe, plus forte et plus résistante que celle du clan ou de la tribu patriarcalement régis par leurs anciens. L'on a dû s'organiser pour la défense, parce que de groupe à groupe on s'est disputé les produits du sol et qu'on en vient à se disputer le sol qui les porte. La guerre commence, comme une chasse aux hommes où il n'est pas rare que l'homme soit traité en gibier comestible. A la guerre il faut un chef,et ce chef continue d'être ce qu'étaient déjà les anciens des clans, il est même plus qu'eux un personnage mystique, doué de plus de vertu, puisqu'il a plus d'autorité, un plus haut commandement. Il est le sujet et l'agent principal des influences mystiques antérieurement diffuses dans la nature et dans la tribu et qui maintenant tendent à se concentrer au-dessus de la société, dans ses dirigeants, le chef et ses principaux assistants, notamment ceux qui le secondent en ses fonctions magico-religieuses, les grands féticheurs, qui ne sont pas encore prêtres de dieux. Les principaux esprits de la nature et ceux des morts considérables sont des puissances avec qui l'on compte ; leur relief s'est accentué parallèlement à celui de certains individus dans la société humaine, et une hiérarchie tend à s'instituer parmi les esprits comme parmi les hommes. Ces esprits sont capables de donner assistance et ils ont leurs volontés

qu'il faut savoir solliciter ; on commence à les prier, bien qu'on ne s'interdise pas toujours de les contraindre ; on les croit soumis plus ou moins aux mêmes besoins que les hommes vivants, et on leur fait part de tout ce dont on vit soi-même. Aux réserves que l'on s'imposait jadis pour n'offenser point les espèces dont on se nourrissait succèdent les offrandes que l'on adresse à ces esprits, qui président à la vie des plantes et à la multiplication des animaux. Le régime des sacrifices est né, et l'homme y figure comme victime aussi bien que les bêtes. Le roitelet lui-même, quand il quitte ce monde, ne s'en va pas seul ; on le fait suivre volontiers de sa femme ou de ses femmes, et de ses esclaves, — si déjà la guerre a produit l'esclavage. — La religion est donc devenue un culte d'esprits qui ne sont pas loin d'être des dieux, et d'ancêtres qui sont plus ou moins des héros. L'interdit, maintenant instrument de règne, tend à devenir loi sans perdre son caractère mystique. Des relations autres qu'hostiles peuvent s'établir entre les groupes humains, et alors interviennent les serments. A trop juste titre défiants les uns des autres, les hommes ont trouvé cette garantie : prononcer une formule, accomplir un rite qui appellent sur celui qui romprait l'engagement les pires éventualités, formule et rite imprécatoires étant censés efficaces de la malédiction qu'ils expriment.

Désormais le train de l'existence paraît moins

misérable ; les hommes sont plus industrieux, peut-être aussi sont-ils devenus plus cruels ; certaines inégalités s'accusent davantage, entre les chefs et ceux qui sont conduits, aussi entre l'homme et la femme, qui, auprès du guerrier, pourra ressembler quelque peu ou tout à fait à une esclave productive de postérité. Mais les hommes sont aussi plus religieux, en ce sens, du moins, que leurs préoccupations mystiques ressemblent davantage à ce que nous appelons religion ; que le monde idéal, encore très près du monde réel et y intervenant souvent, par exemple au moyen des possessions, se dessine nettement en monde d'esprits, comme la société humaine est devenue davantage un groupe de personnalités ; que le traitement magico-religieux des influences supérieures se colore maintenant de service et qu'il existe un véritable culte tant des esprits de la nature que des esprits des morts, les uns et les autres étant d'ordinaire étroitement associés.

L'influence mystique pénètre toute la vie sociale et s'accentue à tous les moments importants de la vie des individus. Tout un système de rites, dérivé et amplifié des coutumes primitives, assure la bonne marche des saisons, l'abondance des récoltes, la fécondité des troupeaux, le succès des guerres, la conservation du peuple et sa prospérité. Les rapports intérieurs de société sont gouvernés par les mêmes principes que ce rituel, et l'on peut presque

dire qu'ils en font partie. Superstition ou religion, coutume ou moralité : c'est l'un et l'autre, religion assez matérielle et moralité assez brutale. Il serait prématuré de parler piété ou justice ; mais les gens savent ou croient savoir ce qui est à faire ou à éviter pour le bien commun ; ils s'imposent les renoncements nécessaires et suivent fidèlement le chef au combat.

Cependant certains groupes plus forts se soumettent leurs voisins ; de véritables royaumes se constituent et durent, si le sort les favorise ; ce sont des tribus guerrières qui les ont fondés, sous des chefs entreprenants. Alors naissent les premières civilisations. La coordination des groupes assujettis se fait sous la domination du conquérant ; une hiérarchie sociale va s'échelonnant, jusqu'aux fonctions supérieures du gouvernement. Et la société des puissances invisibles continue de se modeler sur la société humaine ; les esprits ou dieux vaincus se subordonnent aux dieux vainqueurs ; déjà la tribu rassemblée sous un seul chef se personnifiait volontiers en un génie ou dieu qui était comme son type supérieur et son protecteur principal, dont les autres esprits se trouvaient en fait les auxiliaires ; maintenant ces ébauches de panthéon se fondent en un panthéon plus vaste auquel président les dieux du peuple vainqueur. Le dieu principal devient le chef invisible de l'univers comme le roi en est le chef visible, les deux personnages étant

dans le plus étroit rapport ; car si le roi céleste n'est, en un sens, que la sublimation du roi terrestre, celui-ci n'en est pas moins regardé comme une sorte d'incarnation ou comme le substitut et l'image du premier.

De là ces royautés qui étaient des théocraties, des sacerdoces, fonctions toutes rehaussées de prestige divin. Fils de dieu et lui-même dieu vivant, le roi d'Égypte était en droit prêtre unique de tous les dieux et de tous les morts, pourvoyant par leur service à la bonne tenue de l'univers ; mais de ce service il n'était en réalité que l'agent principal ; un sacerdoce professionnel, très nombreux, héréditaire et bien doté, exerçait en son nom le culte ordinaire. Les anciens souverains de la Chine et du Japon étaient, à ce qu'il semble, beaucoup plus absorbés dans leur rôle religieux. En Chine la hiérarchie de gouvernement ne se distinguait pas de celle du culte, le fils du Ciel et ses fonctionnaires selon leur degré accomplissant les actes du culte public. L'existence du fils du Ciel, était une façon de ministère cosmique et religieux, politique et moral, où le souverain apparaissait en magicien régulateur des saisons, en prêtre s'acquittant des hommages dus aux grands esprits et aux ancêtres, en législateur et en type des mœurs. On peut dire que sur sa tête, comme sur celle du roi d'Égypte, reposaient l'économie de l'univers et la prospérité de l'empire aussi bien que la direction des peuples.

Ailleurs les chefs des hommes étaient moins engagés dans la sphère de la divinité. A Ninive le roi s'intitulait bien encore pontife d'Ashur, et à Babylone de Marduk ; il s'acquittait de certains rites et sacrifices essentiels ; mais le service ordinaire des dieux était assuré par un sacerdoce professionnel qui n'agissait pas précisément par délégation du roi. En Perse, le sacerdoce formait, comme dans l'Inde, une sorte de caste indépendante du pouvoir royal, procédant sans doute de ces corporations de magiciens qui se rencontrent dans les sociétés primitives ; mais le roi ne laissait pas de participer à la majesté divine, la gloire royale étant comme un reflet de celle d'Ormazd sur la tête de son premier serviteur.

De leur côté les dieux sont devenus des princes, et, chez beaucoup de peuples, ils ont de superbes demeures où on les installe et les sert comme des rois vivants. Leur temple est un symbole de l'univers ; ils sont comme incarnés dans leurs images ; les rites qu'on accomplit devant elles atteignent le dieu et contribuent à l'ordre divin du monde ; aussi bien les autels sont-ils abondamment fournis, et les prêtres vivent de l'autel. Les dieux étant, en même temps que les maîtres du monde, les protecteurs du royaume et la personnification de son idéal, le culte qui leur est rendu n'est pas censé indispensable seulement à la conservation de l'ordre de la nature mais à la fortune du royaume ; il est aussi bien l'expression de la conscience nationale, l'acte dans

lequel cette conscience s'affirme, se regarde et se définit elle-même, se fortifiant en la confiance de son avenir. Déjà les pratiques magico-religieuses des non-civilisés étaient comme la conscience permanente, — la conscience à peine consciente, — du clan et de la tribu ; dans les monarchies primitives, le culte exprimait une conscience déjà plus nette de la nation, de sa vie commune et de ses espoirs ; dans le puissant royaume, qui se sent vivre davantage et qui se croit assuré de durer, il intensifie la pleine conscience d'une force nationale qui se promet en ses dieux l'éternité.

Elle se la promet sans cesse dans le détail par la pratique des oracles, soit l'oracle de présage, soit l'oracle d'inspiration, l'un et l'autre fort anciens, et procédant du même désir, du même besoin de s'assurer l'avenir. Comme il croyait spontanément à la réalité objective de ses idées et même de ses rêves, — les unes ressemblant beaucoup aux autres, — l'homme primitif s'imagina déterminer par le simulacre ou par la parole la réalisation de tel objet convoité ou l'éloignement d'un objet redouté ; par la même disposition de son esprit et pour satisfaire au même besoin de confiance en la vie, il crut à la valeur nécessitante de phénomènes qui représentaient à sa pensée les objets de son désir ou de sa crainte et qu'il en considéra comme les présages. Ainsi se fonda la divination, qui, dans les civilisations antiques, a été développée avec une

logique imperturbable, constituant, au moins par la méthode, une véritable science, dont on ne s'avisait pas de critiquer le point de départ. Probablement antérieure au culte des dieux, la divination s'y rattacha, et la foi aux dieux soutint la foi aux présages, que les dieux furent censés envoyer. Du reste, un moyen de communication directe existait avec le monde des esprits, parce que les esprits peuvent s'emparer des hommes et annoncer par leur bouche ce que ceux-ci ne savent point d'eux-mêmes. L'idée de la possession d'un vivant par l'esprit d'un mort ou par un esprit de la nature a pu naître chez l'homme inculte, soit de la vive imagination qui rendait le mort présent à son souvenir ; soit de la figuration rituelle, où l'opérateur incarnait plus ou moins l'ancêtre instituteur du rite ou bien l'esprit que visait l'opération ; soit de certaines initiations, surtout de magiciens, où l'on supposait une substitution d'âmes, le magicien recevant avec son pouvoir magique l'esprit même par lequel il était initié. Quoi qu'il en soit, chez plusieurs peuples non-civilisés, les morts parlent souvent par l'organe des vivants dont leur esprit s'empare transitoirement. Ils parlent pour réclamer des offrandes, mais aussi pour donner des avis ; et l'on peut être porté à leur en demander, parce que les morts, libres comme l'air, doivent savoir beaucoup de choses qu'ignorent les vivants, surtout si ces morts furent en leur temps gens très habiles. Ce que faisaient les

esprits des morts, les esprits de la nature le pouvaient bien faire aussi ; ils l'ont fait, et les dieux l'ont fait comme les esprits ; il y a eu des prophètes inspirés, à côté des devins versés dans l'interprétation des présages.

Fausse science ou transport extatique, les deux façons de connaître l'avenir, à travers beaucoup d'illusions, d'inévitables déceptions qui n'ont point découragé la foi, des supercheries à demi ou tout à fait conscientes, qui n'étaient pas nécessairement senties comme des mensonges, ont servi le même intérêt, le besoin d'assurance et de confiance, non seulement des particuliers pour leurs affaires propres, — considération secondaire, parce que l'origine de toutes ces choses est dans un intérêt collectif, qui reste d'ordinaire au premier plan dans leur développement, — mais de la société pour sa conservation, surtout dans les occasions extraordinaires. Ce besoin de confiance et ce souci de conservation faisaient solliciter l'oracle ; et l'on peut dire qu'en général c'était le même sentiment, plus ou moins éclairé, qui dictait les réponses, le crédit de l'oracle ne subsistant que par le réconfort qu'on y trouvait. Sans qu'on s'en rendît compte, la foi des oracles entretenait la prophétie comme une garantie de bonne fortune et de perpétuité. Inutile d'ajouter que la même foi aidait à passer condamnation sur les innombrables erreurs de pronostic ou bien à en trouver quelque

explication qui ne fît point tort à la croyance.

Protecteurs du royaume, les dieux sont gardiens de ses lois. Ils les autorisent ; souvent on les promulgue en leur nom; parfois ils sont censés les avoir eux-mêmes révélées. Le fameux Code de Hammurabi exprime la volonté des dieux. « Je suis », dit le monarque babylonien, « Hammurabi, le roi de justice, à qui Shamash (le dieu-soleil) a donné le droit ». Les sanctions humaines des lois sont également prescrites par les dieux ; mais la sanction religieuse va plus loin que celles dont les hommes se font les exécuteurs, parce que la malédiction des dieux sait atteindre les coupables que les hommes ne connaissent pas ou qu'ils ne peuvent châtier. On parle couramment de justice et de droit, même de bonté. Les dieux sont en général bienveillants pour leurs fidèles, sans doute parce que les hommes eux-mêmes sont devenus capables de bienveillance réfléchie et volontaire. Le dieu est un roi idéal, qui fait justice aux siens et qui leur prodigue ses faveurs, à condition qu'ils le servent avec exactitude. Justice encore étroite, bonté restreinte en ses applications. Les chefs de ces grands empires, dont les dieux ont tant de puissance et sont si secourables à leur clientèle, sont de terribles massacreurs d'hommes; ils s'en vont à la guerre et ils tuent avec l'assistance de la divinité, pour sa plus grande gloire ; chez eux ce sont des despotes dont la prétendue justice, même quand elle est tout à fait sincère en son intention,

est très dure en ses procédés. Les dieux finissent par ne plus recevoir que peu ou point de sacrifices humains; mais ce qui se répand de sang en leur honneur, soit à la guerre soit dans la police intérieure du royaume, fait une surabondante compensation. Les inégalités sociales sont devenues plus criantes. On sait que l'esclavage, dans les vieilles civilisations du monde méditerranéen, a été très florissant. L'humanité a grandi, à certains égards elle s'est améliorée, quoique la situation de beaucoup de ses membres soit plutôt devenue pire, matériellement et moralement; elle est plus réfléchie, elle sent plus finement, elle jouit davantage non seulement quant au confort matériel de l'existence chez les privilégiés du sort, mais intellectuellement et moralement en tous ceux qui participent au progrès de la culture ; elle souffre néanmoins à proportion de ce progrès, parce que, nonobstant la protection officielle de dieux et la justice officielle des rois, l'équilibre des ces biens est mal garanti.

Les religions dont il vient d'être parlé n'étaient que de grandes religions nationales, synthèses de cultes apparentés, sous l'hégémonie d'un dieu plus fort. Ce n'étaient pas des religions cosmopolites, plus ou moins universelles de tendance, où des nationalités diverses auraient été rassemblées dans une même foi. Pour que de telles religions puissent naître il faut que se produise un choc ou une rencontre des humanités nationales, en suite de quoi

s'établissent des relations ou des échanges, soit que les nationalités subsistent sous la domination d'un peuple conquérant, sans être absorbées par lui, soit qu'elles demeurent en rapports constants sans former un empire. L'histoire ne connaît aucun cas de religion dont l'expansion n'ait été en quelque façon limitée par le cadre d'un empire ou bien d'une race ; et il n'est pas non plus de religion qui ait vécu sans s'adapter aux conditions politico-religieuses des pays où elle s'est introduite. Le christianisme s'est moulé dans l'empire romain en se pénétrant de son esprit. Le bouddhisme, qui n'a pas subsisté en son pays d'origine, n'a pu durer ailleurs qu'en s'associant à des cultes nationaux, c'est-à-dire en ne réalisant que très imparfaitement le type d'une religion internationale. De religion vraiment universelle, l'histoire n'en a point connue encore, une conscience commune de l'humanité, avec un idéal religieux commun, ne s'étant point formée jusqu'à ce jour,et aucune des religions existantes ne pouvant prétendre à réaliser cette conscience et cet idéal, qui visiblement les dépassent, comme aussi bien ils dépassent toute prévision. Mais les conjonctures de l'histoire ont provoqué la formation de religions qui étaient plus que la conscience mystique d'un peuple donné, étant soit la conscience mystique d'une humanité plus large, d'ailleurs encore limitée et plus ou moins homogène, soit un essai de réforme en rapport avec cette con-

science. Pour distinguer ces religions des cultes nationaux on pourrait les qualifier économies de salut, parce que leur objet direct et principal n'est point d'assurer la fortune d'un peuple par le service de ses divinités protectrices, mais de procurer aux individus, après l'existence présente, une heureuse immortalité. Le bouddhisme appartient à cette catégorie de religions en tant qu'il veut être pour ses adeptes une méthode de libération finale ; seulement, tandis que les économies ordinaires de salut proposent aux hommes une assurance contre la mort en leur promettant la vie éternelle, le bouddhisme leur offre plutôt une assurance contre la vie en leur promettant le non-être comme récompense de leur effort.

De telles religions ont pu naître parce que, dans les sociétés parvenues à un certain degré de culture, l'individu cesse d'être aussi étroitement emboîté dans son groupe social ; que sa personnalité même se développe et s'affirme pourvue d'un droit propre, — conçu comme subordonné, ou coordonné, ou supérieur au droit de la société sur l'individu, — avec les conséquences morales qui résultent d'une telle propriété. L'individu représente de plus en plus une valeur distincte ; il a aussi de plus en plus conscience d'une responsabilité ; l'idée d'un destin spécial, qui ne se confond pas simplement avec la perpétuité du groupe dont il fait partie, s'offre d'elle-même à son esprit et

lui agrée. Déjà dans les religions des demi-civilisés et dans les religions nationales les grands individus gardent une importance considérable au delà de la tombe; ils ne sont pas comme les morts vulgaires, ils participent à l'immortalité des dieux. Ce privilège n'a pas tardé à s'étendre quand le prix de l'homme a augmenté, quand celui de la vie humaine, dans les limites et conditions à elle assignées par la nature, a paru contestable. Les initiations mystiques, dont souvent a été censé dépendre le privilège d'immortalité, ont été mises à la portée d'un grand nombre, et finalement, par le mélange des nationalités, cette association a été offerte à tout homme de bonne volonté. Ainsi se produisirent des religions qu'on peut dire plus intimes, et des disciplines de salut personnel; mais une grande variété a régné parmi ces religions et disciplines, bien qu'on y puisse au moins distinguer celles où a dominé l'élément mystique et celles où l'élément ascétique a décidément prévalu.

Cette distinction a lieu de s'appliquer surtout aux religions qui sont sorties des anciens cultes de l'Inde. Leur point de départ est dans la vieille religion védique, avec sa mythologie luxuriante et les raffinements indéfinis du rituel brahmanique. La centralisation politique n'ayant pas réussi à s'établir dans l'Inde ancienne, la centralisation religieuse n'y exista pas davantage; il n'y eut pas, à proprement parler, de religion nationale, parce que dès

longtemps il n'y eut que des principautés non groupées en un seul empire. Une corporation héréditaire de prêtres faisait l'unité de la religion et en maintenait la tradition rituelle. Les brahmanes tenaient leurs rites magico-religieux à la disposition des chefs et des particuliers qui en voulaient profiter. Sur la mystérieuse efficacité de ces rites les brahmanes eux-mêmes ne tardèrent pas à spéculer éperdument ; ils ne furent pas les seuls.

En ce milieu où l'on avait le goût et le loisir des longues méditations, se posèrent les problèmes dont le genre humain poursuivra sans fin la solution, à moins peut-être qu'il ne se décide à la trouver en lui-même. Les sages de l'Inde y naufragèrent avec audace. Quel est, se demandaient-ils, le sens du mouvement perpétuel qui est la loi du monde ? La paix suprême ne serait-elle pas l'attribut d'un être absolu qui ne change pas ? De ce tourbillon, où il semble que les êtres particuliers soient éternellement ballottés, n'y aurait-il pas moyen de sortir ? La naissance ou plutôt la renaissance indéfinie des êtres ne serait-elle pas le grand mal dont il importerait de se délivrer en se fixant dans l'immuable ? On oubliait d'examiner cette idée de primitifs à laquelle on avait donné la consistance d'un axiome philosophique : la survivance indéfinie des êtres et leur métempsychose. Des penseurs qui avaient ruminé ces profondes énigmes jusqu'à en être dégoûtés émirent des programmes de religions

ascétiques, des économies de salut tout à fait singulières, des méthodes pour échapper au mal de la renaissance perpétuelle. Se retirer de la vie commune, se concentrer en soi-même, réaliser en soi par l'effort intérieur la paix de l'immuable, soit en forme de béatitude positive comme dans le jaïnisme, soit dans la forme plutôt négative du nirvana bouddhique : tel fut le but assigné à l'humanité. Prétention sublime, si un tel saut dans l'absolu n'avait chance d'être un saut dans le vide, et si une discipline de mort n'était pas le moins indiqué des remèdes aux maux de la vie.

La plus extraordinaire et la plus répandue de ces religions, le bouddhisme, est en principe la plus individualiste et la moins humaine de toutes les religions. C'est cependant de toutes la plus rationnelle et la plus logique dans sa structure ; on peut même dire que c'est une religion de raison pure, et il est assez significatif que cette religion se trouve être la moins religieuse et la moins raisonnable. Méthode de salut soi-disant universelle, le bouddhisme, dans la rigueur de son institution, convient à une élite qui veut se soustraire aux conditions normales de l'existence en vivant aux dépens de la masse, nécessairement retenue dans ces conditions. Effort insensé pour rompre la loi de l'humanité, et qui s'est brisé contre elle. Si le bouddhisme n'a pu s'implanter durablement en son pays d'origine, ce doit être en grande partie parce qu'il n'était

pas une religion populaire, une religion vraiment humaine ; et s'il a pu vivre ailleurs, c'est qu'il y est devenu par son association à d'autres cultes une économie de salut du type ordinaire, une religion, non plus seulement une gymnastique de l'individu pour atteindre au non-vivre éternel.

Dans l'Inde même, d'autres économies de salut, mieux en rapport avec les aspirations communes de l'humanité, n'ont pas cessé de se produire et de se multiplier : ce sont les religions que l'on désigne ordinairement sous le nom général d'hindouisme. Le brahmanisme traditionnel s'était mis aussi à promettre le salut : son rituel antique du sacrifice, auquel il attribuait toutes les vertus, avait acquis celle d'introduire pour toujours le sacrifiant dans la société des dieux ; mais ce rituel était coûteux et ne parlait guère à la piété. Un pullulement de religions particulières a répondu au besoin religieux des masses, sans les élever à une haute conscience d'humanité ; ces religions demeurent attachées au vieux tronc védique et brahmanique ; elles se tolèrent mutuellement, comme faisaient les mystères de l'antiquité gréco-romaine ; et, comme ces mystères, elles procurent à leurs adeptes la communion de divinités qui garantissent une immortalité bienheureuse à ceux qu'elles ont agréés parmi leurs fidèles. Ainsi font les religions complexes de la Chine et du Japon. Mais on ne voit pas que toutes ces religions aient notablement accru la

moralité des anciens cultes nationaux dont elles procèdent ou auxquelles elles se sont associées, si ce n'est que l'esprit de douceur dont le bouddhisme était pénétré paraît avoir exercé une heureuse influence dans les pays où il s'est répandu.

L'ancienne religion des Perses était, en son origine, apparentée à la religion de l'Inde védique : même culte de la nature et des éléments naturels, spécialement du feu, aussi d un breuvage sacré obtenu par le pressurage d'une plante, le divin haoma, dans l'Inde le soma ; sacerdoce organisé, héréditaire comme celui des brahmanes. Ici les prêtres s'appellent mages, et c'est d'eux que la magie tient son nom. Au sein de cette religion, sous des influences et dans des circonstances que l'on peut seulement conjecturer, par une évolution de la pensée et de la morale religieuses qu'a secondée le pouvoir politique, une réforme s'est développée qui aboutit à la religion de l'Avesta, véritable économie de salut, avec un système de rédemption qui enrégimente la nature et l'humanité dans la lutte de la lumière et du bien contre les ténèbres et le mal ; avec une discipline morale et un rituel qui assignent à chaque fidèle mazdéen son rôle dans le grand combat qu'Ormazd et sa création de lumière livrent à Ahriman et au monde ténébreux, la récompense étant une place dans le royaume de la lumière et la résurrection finale des justes, lorsque triomphera Ormazd. Puissante création religieuse et mo-

rale, entravée dans des concepts et un rituel encore tout pénétrés du naturisme primitif. La fortune du mazdéisme a été contrariée par les hasards de l'histoire. Son dualisme ne l'a point conduit, comme le manichéisme, qui procède en partie de la même source, à la réprobation de la chair et à un ascétisme en contradiction avec la vie, écueil auquel n'a pas entièrement échappé le christianisme.

C'est aussi parmi les économies de salut qu'il convient de ranger l'islamisme, religion démarquée du judaïsme et du christianisme, moins près de celui-ci que celui-là, appropriée à l'esprit et aux traditions de l'Arabie, médiocrement exigeante au point de vue moral, et dont le tempérament belliqueux de ses premiers fidèles, encouragé par le précepte que le Prophète lui-même a fait de la guerre sainte, a déterminé le succès. La promesse d'immortalité y est aussi accentuée que nulle part ailleurs : le paradis appartient à ceux qui professent que Dieu est Dieu et que Mahomet est le prophète de Dieu. Né sur les frontières de la civilisation méditerranéenne, l'Islam a paru un moment s'orienter vers cette civilisation ; mais il s'est vite immobilisé, et ses conquêtes religieuses dans les derniers siècles ont été sur des demi-civilisés ou des non civilisés auxquels on peut dire que sa simple croyance et sa moralité un peu fruste agréent mieux que la théologie plus savante et la moralité plus exigeante des confessions chrétiennes.

II

Les tribus pillardes qui, douze cents ans au moins avant notre ère, commencèrent au nom de Iahvé la conquête du pays cananéen, portèrent en elles le germe d'une nation et d'une religion nationale depuis le jour où elles se groupèrent sous la protection du vocable divin qui avait dû désigner auparavant soit le génie protecteur de l'une d'entre elles, soit l'esprit d'un lieu sacré qu'elles avaient accoutumé de fréquenter. Venu avec les siens en Palestine, Iahvé grandit avec son peuple ; il fut un puissant dieu lorsque David fut devenu un puissant roi ; quand Salomon lui eut bâti un temple, ce dieu put rivaliser avec les dieux des plus grands peuples de l'Orient. Il avait même sur eux un avantage, parce que les circonstances l'avaient fait le protecteur unique de sa nation, et que, nonobstant la confusion qui advint de son culte avec ceux des divinités cananéennes et d'autres encore, nul autre dieu ne partageait réellement avec lui le patronage d'Israël. Seul occupant de son arche, en son réduit sombre, au fond du sanctuaire de Sion, il continuait de personnifier vaguement l'union des tribus, et l'idée s'affirmait plus nette du pacte qui tenait liés lui et son peuple. Ainsi se trouva-t-il être à sa manière le plus national des dieux, étant comme la

personnification unique de la conscience israélite. C'est pour avoir été d'abord aussi parfaitement l'âme de son peuple qu'il surmonta des épreuves auxquelles ont succombé maintes divinités chez les peuples polythéistes.

Iahvé connut ces épreuves lorsque l'Assyrie menaça l'indépendance d'Israël, quand Samarie tomba, quand Jérusalem et le temple furent détruits par l'armée de Nabuchodonosor. Mais il s'était recruté une ardente milice qui le sauva, qui réussit même à le grandir de ce qui aurait semblé devoir le perdre. Iahvé, comme beaucoup d'autres dieux, avait ses enthousiastes, ses fanatiques, ses inspirés, soucieux de sa gloire, gardiens et interprètes de sa tradition, jaloux pour lui de toute concurrence, fiers pour lui de ses antiques prouesses, de sa puissance, de sa justice; car Iahvé aussi était juge des siens, et on le disait juste, protecteur de la veuve et de l'orphelin, du pauvre opprimé, contre le riche oppresseur. Dès que les prophètes virent poindre le danger des influences étrangères, au temps de la brillante dynastie d'Omri, ils protestèrent hautement, et ils applaudirent au meurtre de Jézabel, à l'extermination de la famille d'Achab par l'usurpateur Jéhu. Quand surgit le péril assyrien, ils en comprirent vite la portée, et ils eurent leur façon de l'expliquer, aussi de le conjurer, en découvrant que c'était Iahvé lui-même qui, fâché contre son peuple coupable d'infidélités et d'injustices, avait

suscité Téglath-Phalasar, Salmanasar et Sargon contre Samarie, Sennachérib et Nabuchodonosor contre Jérusalem : il n'y avait qu'à laisser passer le fléau, à subir le châtiment, en attendant qu'il plût à Iahvé de briser la verge dont il s'était servi pour châtier ses fils désobéissants ; un reste survivrait au désastre, un noyau de justes, par lequel serait perpétuellement continué le peuple élu.

L'idée du châtiment n'était point nouvelle, les fléaux étant regardés partout comme un indice de la colère des dieux provoquée par quelque offense. L'original était de soutenir que le courroux de Iahvé n'avait point été occasionné par des fautes rituelles, par la négligence ou la parcimonie dans les sacrifices ; que le motif en était dans le recours aux divinités étrangères et dans les injustices sociales. Ce fut aussi par une puissante initiative de la foi que l'on s'avisa d'attribuer au seul Iahvé la direction providentielle des grands événements qui s'accomplissaient dans le monde oriental. Qu'une telle idée germât dans l'esprit des rois pontifes d'Ashur ou de Bel au temps de leur puissance, on n'aurait pas lieu de s'en étonner ; qu'elle naisse chez les vaincus, le cas est plus significatif, parce qu'il est l'indice d'une force morale par laquelle sera surmontée la force matérielle de tous les empires qui ont confisqué l'un après l'autre, et comme en se jouant, l'existence nationale d'Israël, écrasant tour à tour, sans jamais l'anéantir, un peuple rendu indestructible

par sa foi. Mais si le ressort de la foi existait en Israël, c'est la mêlée des peuples qui l'a mis en exercice, ce sont les intuitions mystiques et l'énergie morale de certains individus croyants qui ont traduit et agrandi cette conscience nationale d'un caractère si singulier.

Cette réaction de la foi sur les événements est très instructive à observer dans la suite de l'histoire israélite. L'élite de Juda, transportée à Babylone par Nabuchodonosor, n'est point ébranlée de ce terrible coup, et dans le petit groupe maintenant placé au beau milieu de la civilisation contemporaine apparaissent simultanément une espérance grandiose et une volonté de concentration qui semblent s'opposer, dont dépend l'avenir. Comme ils avaient annoncé jadis que Iahvé sauverait à travers la tourmente le reste de son peuple, les prophètes, lorsque l'empire de Babylone est menacé de ruine et que Cyrus approche, s'élèvent jusqu'à l'idée d'un magistère exercé par le peuple juif, serviteur et missionnaire de Iahvé, auprès des nations qui ne connaissent pas ce dieu, créateur et maître unique de l'univers. Ils ont fini par réaliser en esprit l'unité de l'histoire humaine et l'unité du monde dans l'unité de Dieu. Le monothéisme est né, ainsi que l'idée d'une religion universelle ; mais seulement l'idée, et avec un revers qui la rend provisoirement impraticable. On rêve que toutes les nations, devant la merveilleuse restauration du peuple

choisi, vont en grande hâte se constituer ses disciples, et qui est plus est ses tributaires, on peut presque dire ses esclaves. Ce qui, pour le moment, faisait de la grande idée une chimère. D'ailleurs, pendant que ceux-ci songeaient le triomphe de leur dieu dans celui de leur peuple, d'autres, attentifs au danger que courait l'intégrité de la foi et des coutumes nationales par la contagion des croyances et des mœurs étrangères, s'employaient à élaborer le code religieux et social du nouvel Israël. Lorsque l'empire perse eut remplacé Babylone dans l'hégémonie de l'Orient et que Jérusalem se fut modestement relevée par la permission de Cyrus et de ses premiers successeurs, ces princes favorisèrent l'établissement de la Loi juive, dite Loi de Moïse, qui devint ainsi le statut propre des Juifs sous la souveraineté de la Perse : sauvegarde de ce qui subsistait de nationalité, rempart de la foi et des traditions juives contre les influences du dehors, code fait pour un petit peuple ou une sorte de congrégation religieuse, et qui répugnait par sa nature même à une propagande internationale.

Cependant la formation de l'empire macédonien puis celle de l'empire romain achevèrent de préparer les conditions générales d'où une religion universelle, — dans les limites du monde humain qui la verrait naître, — pouvait réellement sortir. Ce que la conquête d'Alexandre et l'influence hellénique apportèrent à l'Orient fut surtout l'intense activité

du commerce civilisateur. Cette activité ne fut pas précisément celle d'un maître de philosophie, de science ou d'art, instruisant des disciples ignorants ; ce fut plutôt la pénétration réciproque de deux civilisations sous l'impulsion du peuple conquérant, dont la curiosité intellectuelle était apte à éveiller celle d'autrui. Mais les cultes helléniques, déjà fort discrédités sur leur propre terrain, presque dépourvus de mysticisme, ne s'imposèrent que superficiellement à l'Orient, et ce furent plutôt les religions orientales qui utilisèrent la philosophie grecque dans leurs spéculations, ébauchant vaguement et diversement l'idée d'une religion commune où s'associeraient et se confondraient les religions des peuples. Certains cultes pourtant, d'origine obscure, existaient dans les anciens pays grecs, qui se pouvaient rencontrer avec les cultes orientaux : c'étaient les mystères de Dionysos et ceux d'Éleusis, plus ou moins imbus du mysticisme orphique et qui étaient déjà des religions à tendance universaliste en tant qu'ils s'offraient à tout Hellène pour lui donner la garantie d'une heureuse immortalité. Cybèle, la grande Mère de Phrygie, avait aussi ses mystères qui prenaient le même caractère de religion de salut. Mithra, qui était venu de Perse en Cappadoce et en Cilicie, avait aussi les siens. De même, en Égypte, l'antique Isis. Helléniques et peut être de vieille date orientalisés, ou bien orientaux et récemment hellénisés, ces cultes, antérieurement à

la conquête romaine, étaient organisés en mystères de salut éternel.

Quelque forme, en effet, que prenne leur théorie de la rédemption, les mystères sont fondés essentiellement sur un mythe et sur un rite de salut. Le mythe est la légende d'une passion et d'une résurrection divines, tout au moins de faits merveilleux analogues à la mort et à la résurrection d'un dieu, qui se sont accomplis à l'origine des temps : c'est Dionysos dévoré par les Titans et rendu à la vie par Zeus ; c'est Coré ravie par Hadès et ramenée à Déméter ; c'est Attis mutilé, mort et ressuscité ; c'est Osiris tué et démembré par Seth, rappelé par Isis à une existence immortelle ; c'est Mithra immolant, avant de monter au ciel, le taureau d'où sont sortis les êtres vivants. Peut-être Mithra lui-même était-il incarné d'abord dans le taureau immolé, tout comme Dionysos, Attis, Osiris et même Coré ont subi originairement en différentes victimes le sort que le mythe présente comme une aventure unique de leur divine personnalité. C'est de ces anciens sacrifices que procède le mythe de salut. Et le rite de salut, les rites essentiels de l'initiation consistent en un renouvellement mystique, pratiqué au bénéfice du candidat et sur lui, de la divine épreuve et du divin triomphe. Ces rites associent, identifient le myste au dieu dans la mort et dans la résurrection ; c'est pourquoi l'initié est assuré de son immortalité bienheureuse avec le dieu et en lui. Vieux rites

agraires et de confrérie qui sont devenus rites d'initiation supérieure pour les familiers d'une divinité dont on se persuade qu'elle donne aux siens l'immortalité qu'elle a d'abord conquise pour elle-même. Leur universalisme relatif provient de ce qu'ils concernent directement l'individu ; le bien qu'ils donnent peut être offert à tous indistinctement parce qu'il regarde chacun personnellement. Ce bien n'est pas compris en droit mais en grâce ; dans les mystères on est sauvé non par des œuvres méritoires mais par la faveur d'une divinité bienveillante et par la foi en cette divinité. Ainsi s'explique le crédit des mystères dans les derniers temps du paganisme méditerranéen : l'on croyait échapper, par l'amitié de divinités puissantes et bonnes, à l'étreinte de la fatalité et aux chances inquiétantes de l'au-delà. Il n'en existait pas moins une discipline de l'initiation et même, plus ou moins développée, une discipline de l'initié, notamment dans les mystères d'Isis et surtout dans ceux de Mithra.

Dans ce mouvement vers l'universalisme religieux la domination romaine n'a pas introduit d'élément nouveau, mais, en construisant son immense empire, elle a créé le terrain qui convenait à une religion universelle, — aussi universelle, approximativement, que cet empire même, — et par son organisation, par la centralisation administrative, par les relations constantes entre la capitale et les provinces, elle a fourni à la propagande religieuse

un ensemble de facilités jusqu'alors inconnues. L'on peut dire aussi que la création de l'empire romain appelait nécessairement la création conjointe d'une religion répondant aux proportions de cet empire et à l'état général de sa culture, soit que, de manière ou d'autre, l'initiative de cette création religieuse partît de la puissance dominante, soit que, faute de cette initiative, la religion nécessaire se fît comme d'elle-même et qu'elle grandît d'abord sans aucun appui du pouvoir politique ou même malgré lui. Or, l'autorité romaine s'abusa en supposant que le culte officiel de Rome et d'Auguste pourrait traduire et soutenir la conscience religieuse de l'empire, synthétiser l'idéal humain qui se cherchait dans ce mélange d'humanités diverses, rassembler toutes les aspirations qui se faisaient jour parmi les nations et les cultes qu'elle avait englobés sous sa tutelle. Rome se montra dès l'abord incapable d'être le foyer religieux de l'empire qu'elle avait fondé ; non satisfaite elle-même de sa vieille religion dont ne subsistait guère que la tradition rituelle, hospitalière aux cultes helléniques et généralement à tous les cultes des peuples qu'elle avait conquis, elle ne sut qu'établir une certaine police extérieure des religions, en dépit de laquelle ces besoins religieux profonds, que la seule existence de l'empire tendait à surexciter, atteignirent leur objet. Sans le vouloir, elle avait rendu possible et moralement nécessaire l'œuvre d'une propagande

religieuse à laquelle devaient succomber toutes les anciennes religions, à commencer par la sienne, sur lesquelles s'étayait vaille que vaille l'édifice de sa puissance.

La religion qui devait hériter des autres ne s'orienta que lentement vers un pareil succès. Le judaïsme aussi subit le contact de l'héllénisme, mais ce ne fut point pour s'y amalgamer pacifiquement comme les autres cultes orientaux. Il y eut bien, même dans le judaïsme palestinien, un courant helléniste assez puissant vers le syncrétisme où allaient tous les autres cultes ; mais le zèle inconsidéré d'Antiochus Épiphane pour réaliser hâtivement par autorité politique la substitution de Zeus à Iahvé dans le temple de Jérusalem, au lieu de seconder seulement l'assimilation des croyances et des mœurs qui tendait à s'opérer d'elle-même, provoqua une réaction violente dont le résultat le plus clair, avec une restauration passagère de l'indépendance nationale, fut la formation d'un parti religieux résolument anti-helléniste qui sauva le judaïsme en l'emprisonnant dans la Loi. Mouvement national et espérance religieuse s'étant ensemble exaspérés, c'est alors que prit corps définitivement l'idée du règne messianique à laquelle se joignit la croyance à la résurrection des justes, perspective du prochain avènement de Dieu en son règne sur la terre d'Israël pour la gloire de ses fidèles et pour l'extermination de leurs ennemis :

tout ce qu'il fallait pour perdre le peuple juif au jour où sa foi serait blessée par une domination étrangère contre laquelle il irait se briser en escomptant le secours du ciel. D'autre part, certains Juifs, surtout ceux de la dispersion, notamment à Alexandrie, tout en répugnant au polythéisme et à ses pratiques, s'initiaient à la philosophie grecque, dont la tendance théorique au monothéisme et certaines critiques des cultes païens rencontraient leur propre foi ; et dans ces milieux prenait quelque consistance l'idée de la conversion du monde au dieu unique, au dieu d'Israël.

Dans le temps même où l'empire s'organisait sous la main d'Auguste et de Tibère commença l'agitation particulière d'où est sorti le mouvement chrétien, après la mort d'Hérode le Grand et la déposition de son fils Archélaüs, lorsque la Judée se trouva décidément réduite en province romaine. Le recensement de Quirinius,— qui a bien quelque rapport avec la naissance du christianisme, bien qu'il ne soit pas en connexion chronologique avec la naissance de Jésus, — amena le soulèvement de fanatiques protestant que les Juifs ne dépendaient d'aucun maître sur la terre : l'historien Josèphe présente comme un chef de secte le principal agent de cette révolte, Judas le Galiléen ; la secte est celle des zélotes, des messianistes violents, qui finirent par causer la ruine de Jérusalem en l'an 70. Depuis l'année du recensement jusqu'à la destruction de la

ville et du temple la Palestine a vu surgir plus d'un messie. L'un de ces personnages messianiques, — on n'hésite pas d'ordinaire à qualifier les autres d'aventuriers ou d'illuminés, — fut Jésus le Nazaréen, qui, au temps du procurateur Ponce Pilate, annonça en Galilée et à Jérusalem l'avènement imminent du règne de Dieu ; comme c'était prophétiser l'anéantissement de la puissance romaine en Palestine, Jésus le paya de sa vie. Mais il ne mourut pas tout entier. Quelques disciples qu'il avait faits le virent et le crurent ressuscité, vivant auprès de Celui qui l'avait envoyé, prêt à venir du ciel pour instituer le règne divin qu'il avait annoncé. Intangible, ce messie mort a plus de succès que le vivant. Les fidèles du Crucifié font des prosélytes à Jérusalem ; quelques Juifs de langue grecque se rallient à eux ; le plus hardi de ces hellénisants, Étienne, prêche en synagogue, il ose dire que le Christ, en son avènement, détruira et abrogera la Loi, — sans doute pour que les païens puissent être associés au culte du vrai dieu ; — on le tue, et ses compagnons se dispersent : c'est le véritable commencement de l'apostolat ; quelques-uns de ces fugitifs viennent à Antioche prêcher leur foi et s'agrègent des païens sans leur imposer les observances spécifiques du judaïsme ; bientôt un homme singulier, illuminé de génie, Saul dit Paul, juif originaire de Tarse, devenu de persécuteur apôtre par l'effet d'une vision, se joint à eux; la mission

s'étend ; Barnabé et Paul font agréer au premier groupe croyant de Jérusalem que les païens soient admis au salut messianique, à la communion chrétienne, sans la circoncision. Bientôt Paul définira l'économie du nouveau mystère : le Christ, être céleste, prototype de l'humanité spirituelle et immortelle, est venu d'en haut racheter par sa mort la postérité d'Adam, l'homme terrestre, prototype de l'humanité charnelle et pécheresse ; il suffit de croire en lui pour être sauvé. Tel est le mythe chrétien du salut. Et en voici le rite : le croyant est régénéré par le baptême où il reçoit l'esprit divin, l'esprit du Christ ; il participe au corps et au sang du Crucifié dans la cène mystique de l'eucharistie, symbole commémoratif de la mort rédemptrice ; ce n'est plus lui qui vit, c'est le Christ qui vit en lui ; il est immortel comme le Christ ressuscité, il l'est par le Christ, dans le Christ, l'ensemble des fidèles, l'Église, étant le corps mystique de ce Christ qui a dompté la mort. Sur ce mythe et sur ce rite le christisnisme s'est fondé. L'espérance nationale du messianisme juif s'était muée en mystère de salut universel.

C'est ce culte nouveau, — négation de la Loi, tout aussitôt réprouvé par le judaïsme authentique, — c'est ce mystère judéo-païen qui marche avec les autres cultes orientaux à la conquête du monde méditerranéen. Il doit être mieux équipé ou il achèvera de s'équiper mieux que les autres, puisqu'il

les vaincra tous, et qu'il ne lui faudra guère plus de trois siècles pour devenir la religion de l'empire. A l'Évangile de Jésus le monde gréco-romain n'aurait pu se convertir, et ce n'est pas à l'Évangile de Jésus, c'est au mystère chrétien qu'il s'est converti. Mais Jésus fournissait à ce mystère un fondement historique et un idéal moral qui étaient plus consistants que ceux des mystères païens. L'œuvre du salut chrétien s'était accomplie à une date connue, par un personnage qui avait existé vraiment sur la terre. Grand avantage sur les Dionysos, les Attis, les Osiris, les Mithra, dont la personnalité purement mythique se dérobait aux prises de l'histoire. Le sauveur chrétien était une personnalité réelle, dont la physionomie prêtait d'autant plus à l'idéalisation qu'elle était originairement éclairée d'un grand idéal, et il donnait vie à l'idéal renouvelé dont on l'entourait. L'idée monothéiste, maintenue malgré tout, même au prix de contradictions logiques, prêta aux croyances chrétiennes une fermeté que n'avaient pas les doctrines de mystères. Enfin l'esprit de fraternité, de solidarité, gardé du judaïsme et de l'Évangile, fit la cohésion des communautés, créa l'Église, une sous la conduite invisible de son Seigneur immortel, comme l'était l'empire sous le gouvernement visible de César son maître. Le christianisme se trouva donc être la plus solide et la plus respectable des religions de mystère ; il fut accepté à ce titre. Son intransigeance

même le servit, parce qu'il voulut être la seule véritable économie de salut, et qu'on le crut sur parole. Tout bien considéré, la religion nouvelle devait à la mystique païenne presque autant qu'au judaïsme, et le monde païen put s'y reconnaître parce que son esprit d'abord y était entré ; elle avait su retenir du judaïsme, emprunter inconsciemment au paganisme les éléments qui devaient procurer sa réussite. On y entra comme dans la religion qui seule donnait une promesse valable d'immortelle humanité. La raison de ce succès, où se résument toutes les autres, est que le christianisme s'est trouvé capable de réaliser suffisamment l'idéal humain, la synthèse mystico-morale d'humanité dont l'empire avait besoin parce qu'il s'était constitué de façon durable et qu'il tendait à subsister.

De même que l'empire avait fait l'unité dans le chaos des peuples, le christianisme fit l'unité, — une unité relative, comme l'unité nationale et politique, — dans le chaos des religions. Il est incontestable que sa croyance, patiemment élaborée, s'est trouvée plus satisfaisante pour la moyenne des esprits même cultivés, eu égard précisément au caractère et au degré de cette culture générale, que les vagues théologies des religions païennes ; que son culte, plus simple dans ses formes mais plus nettement expressif, débarrassé du grossier attirail des sacrifices sanglants, bientôt tempéré dans son mysticisme, convenait à une civilisation plus

avancée que celle des anciens empires orientaux ; que sa morale enfin, la morale juive idéalisée dans l'Évangile, répondait aux meilleures aspirations du monde qui l'adopta. Mais, à vrai dire, si le christianisme conquit le monde romain, le monde romain, en se laissant gagner au christianisme, fit aussi bien celui-ci à sa mesure et à son image. Les racines du christianisme plongent dans le passé du peuple juif et des autres peuples méditerranéens : le christianisme comme tel est un produit de l'empire romain. Il correspond dans l'histoire de cette humanité à une grande crise ou un grand travail d'harmonisation relative, et il en porte les marques. Son dogme est un compromis du monothéisme et du messianisme juifs avec la philosophie, la théosophie et la mystique païennes ; son culte est un compromis entre la sobre tenue des réunions synagogales pour l'instruction et la prière, et les formes extérieures des cultes mystiques du paganisme ; sa morale, qui a été d'abord celle de petits groupes fervents un peu à l'écart de la vie commune, s'est accommodée tant bien que mal aux conditions d'une grande société, même aux abus qui ont été jusqu'à présent comme la rançon des civilisations, et elle s'est bientôt dédoublée en une morale commune, morale de préceptes, ramenée aux devoirs essentiels de la religion et de la vie sociale, assez mal observée d'ailleurs, à laquelle se coordonne un système de péni-

tence appelé à se développer indéfiniment, et une morale supérieure, morale de conseils, — elle-même transposition de l'impraticable idéalisme de l'Évangile en un ascétisme réglementé, — qui concerne une élite placée comme en dehors et au-dessus de la vie normale, compensant en quelque façon par un apparent excès de bien le défaut qui se remarque dans le vulgaire. C'est cette religion qui a subi le choc des barbares.

Elle l'a subi victorieusement parce qu'elle s'est assimilé ces peuples, inférieurs en culture, les incorporant dans ses cadres et leur imprimant pour ainsi dire la forme spirituelle de l'empire qu'elle personnifiait. Mais empire et religion se sont scindés en deux grandes fractions, l'orientale et l'occidentale. La fraction orientale, héritière directe du mysticisme hellénique, n'a pas tardé à s'immobiliser sur le mystère chrétien tel que l'avaient défini les premiers conciles, après s'être divisée sur les formules d'interprétation du dogme christologique ; elle n'a pas été inactive, puisqu'elle a conquis la majeure partie du monde slave et que, par sa branche nestorienne, elle a, un moment, porté le christianisme jusqu'en Chine ; mais elle a, depuis plusieurs siècles, toutes les apparences d'une vieille religion, fixée en son passé, et dont on ne saurait dire ce qui adviendra quand les peuples slaves seront davantage entrés dans le courant de la culture contemporaine. La fraction occidentale,

dominée par Rome et pénétrée de l'esprit romain, est devenue un puisssant organisme où l''évêque de Rome a pris la succession de l'empire défaillant : rôle que l'évolution historique n'a mis à la portée d'aucun évêque d'Orient. Le christianisme occidental est une religion où le mysticisme est entièrement primé par le droit canonique ; où l'autorité effective n'est pas celle du livre sacré qui contient les documents des révélations juive et chrétienne, ni même celle de la tradition consignée dans les décrets des conciles, mais la volonté impériale et dirigeante de la papauté romaine. C'est à quoi du moins finit par aboutir un développement qui a été l'œuvre des siècles. Encore est-il que les barbares d'Occident ont été comme incorporés par l'Église romaine dans l'empire qu'ils avaient conquis ; que le prestige de cet empire les a dominés par l'Église dont ils avaient accepté la foi ; et que, nonobstant la restauration du titre impérial en Charlemagne et les empereurs germaniques, le véritable héritier de la puissance romaine fut le pape, par qui s'est maintenue, tant qu'elle a duré, l'unité du christianisme occidental. Les évêques de Rome ont assumé, dans une très large mesure, la direc tion suprême des peuples issus de l'empire d'Occident ; ils l'ont fait en qualité de vicaires du Christ, l'empereur céleste ; et, sous le titre de souverain pontife, qui avait appartenu aux empereurs de l'ancienne Rome, ils ont été les chefs de la féoda-

lité chrétienne. Ainsi subsista une conscience catholique romaine, c'est-à-dire la conscience religieuse de l'empire romain converti au Christ, perpétuée par l'Église qui avait baptisé les nations barbares.

Mais depuis la fin du XIIIe siècle la papauté faiblit, comme impuissante à soutenir un pouvoir si grand, minée aussi par les abus de sa richesse et de son autorité, contrecarrée de plus en plus par les individualités nationales qui s'affirment en s'opposant les unes aux autres. Les papes n'ont plus en main la chrétienté pour la lancer dans une entreprise commune, ainsi qu'ils avaient pu le faire pour les croisades. La nécessité de réformer l'Eglise en son chef et dans ses membres apparaît : ni le chef ni les membres ne se souciant d'être réformés, il faut que la réforme se fasse révolutionnairement. Un schisme irréparable s'opère, marqué par une ligne qui correspond en gros et vaguement à la distinction des peuples germains, anglo-saxons et scandinaves, qui ont le moins subi l'influence romaine, et des peuples dits latins, où l'élément barbare avait été absorbé par l'élément latin et la culture latine. Les dissidents, les protestants, se font des religions d'État qui sont censées avoir pour base l'Écriture, et dont les confessions doctrinales représentent en fait le dogme traditionnel à peine dégrossi ; mais ils ont posé un principe lourd de conséquences qu'ils n'avaient

point prévues ; ayant nié l'autorité du pape et de la tradition pour s'en tenir à la révélation conservée dans l'Écriture, ils avaient fait juge de la révélation le sens individuel. Bien qu'une telle rupture avec une tradition religieuse dont par ailleurs on est décidé à garder la substance soit chose irréalisable, contradictoire en soi, et que les protestants n'aient pu s'empêcher de rester dans la tradition chrétienne, au lieu de rentrer dans le pur Évangile comme ils en avaient l'intention, ils n'en avaient pas moins préparé la dissolution du christianisme. Car l'individualisme absolu répugne à la notion même de religion et à la constitution sociale de l'humanité. Quoique son principe ne puisse être appliqué en rigueur, et que ceux qui s'essaient à le pratiquer ne puissent manquer de se faire plus ou moins illusion, retenant comme acquise par leur propre expérience une foi que la tradition leur a suggérée, qu'ils se suggèrent à eux-mêmes sous l'influence d'une tradition, l'individualisme affiché et voulu n'a pas laissé d'agir comme un puissant corrosif sur les croyances chrétiennes, parce qu'il avait brisé d'abord la constitution politique et sociale de l'Église. Des communautés se sont constituées et subsistent en vertu d'une tradition bâtarde, sujettes à de perpétuelles dissidences et rongées par le rationalisme, entretenues cependant par le besoin de foi qui est en toutes les sociétés, et vivant aussi, en quelque

manière, de leur hostilité à l'absolutisme romain.

De son côté, en effet, le catholicisme romain, la papauté avec ses milices, les clergés nationaux des peuples latins et ces peuples eux-mêmes se sont d'abord raidis contre la tourmente où l'ancienne économie de la religion menaçait de sombrer. La papauté esquiva toute réforme profonde du régime établi : elle n'aurait guère pu s'y prêter sans se diminuer ou se renier elle-même. Sa préoccupation ne fut pas de s'adapter aux conditions d'existence des peuples nouveaux, mais d'opposer une barrière au flot montant du protestantisme et à la désagrégation progressive des anciennes croyances. Elle se barricada dans la tradition et ne songea qu'à fortifier sa propre autorité. Du concile de Trente, qui canonisa l'œuvre théologique du moyen âge, au concile du Vatican, qui canonisa l'infaillibilité doctrinale du pape et son autorité absolue sur toute l'Église, l'évolution intime du catholicisme n'a été qu'un travail de centralisation, une façon de mobilisation dans l'obéissance et l'uniformité, qui tendait à effacer toutes les autonomies locales, à restreindre les initiatives personnelles dans l'ordre de la pensée et dans celui de l'action. Comme le protestantisme affecte de ne connaître que le droit de la personne humaine, on dirait que le catholicisme affecte de l'ignorer, de ne connaître que le droit de l'autorité, le droit de la société chrétienne, personnifiée et divinisée dans le pon-

tife romain. Principe non moins ruineux que celui de l'individualisme absolu, un tel despotisme n'étant point viable, surtout à l'égard de peuples mûris en civilisation, de plus en plus conscients de leurs besoins véritables et instruits de leurs droits.

Car les luttes confessionnelles et le mouvement de la civilisation moderne ont fini par ébranler tout l'édifice des anciens dogmes. Les protestants ont démontré sans trop de peine que les titres historiques du pontificat romain étaient caducs ; les catholiques ont établi aussi pertinemment que l'équilibre du protestantisme comme religion était fort instable et que les novateurs perdaient le christianisme. On avait, certes, commencé à détruire le christianisme traditionnel en en rompant l'unité ; c'était en préparer sûrement la ruine que d'en remettre en question toutes les croyances, toutes les institutions, toutes les règles. Moyennant ces controverses, la religion devint matière d'étude et de critique ; pour plusieurs bientôt elle ne fut plus autre chose. Les querelles doctrinales ne faisaient d'ailleurs que masquer — ou trahir — les changements profonds qui s'opéraient dans les sociétés et appelaient une réorganisation nouvelle des forces humaines dans notre monde occidental. Ainsi le déchaînement de l'incrédulité au XVIIIe siècle ne fut pas un accident, non plus que l'apostasie des peuples chrétiens qui depuis lors se poursuit lentement. La dislocation de l'em-

pire romain christianisé, qu'avait enrayée la papauté du moyen âge, se continue dans l'évolution des peuples modernes, les crises religieuses qui se sont produites dans les derniers siècles, avec leurs alternances de luttes ouvertes et de compromis, en ayant été tout autant l'expression que la cause.

Au fond de cette évolution est l'effort vers une nouvelle synthèse d'humanité ; c'est sous la pression de cet effort que l'ancien système de synthèse romano-chrétienne apparaît de plus en plus insuffisant et craque de toutes parts. Les protestantismes, les rationalismes, tous les modernismes sont un aspect ou un élément du mouvement par lequel notre monde se porte vers une réalisation d'idéal humain plus large et plus compréhensif, et le catholicisme officiel apparaît de plus en plus à l'égard de ce mouvement comme le poids mort d'une tradition immobile. Tant s'en faut pourtant que le catholicisme réel ne soit pas autre chose et qu'il n'abrite encore beaucoup de foi vivante et agissante. Ce à quoi il résiste et ce qui le combat n'est pas non plus toute vie; ce n'est pas encore la la vie dans l'ordre, et c'est beaucoup trop l'agitation dans l'incertitude. La décomposition de l'ancienne foi s'opère peu à peu sous nos yeux ; nous ne voyons pas encore la forme positive, éclairée par une suffisante réalisation, de la nouvelle foi à laquelle notre humanité aspire presque inconsciemment et dont elle ne fait qu'entrevoir les lignes idéales.

La présente guerre aura été une grande épreuve pour les christianismes établis. Tous se sont effacés derrière les nationalismes. La papauté romaine s'est réfugiée dans la neutralité; on pourrait dire qu'elle s'y enfonce, uniquement préoccupée de jouer, si elle peut, un petit rôle politique, — un rôle qui de plus en plus lui échappe, — dans ce formidable cataclysme où elle ne réussit pas à voir une crise d'humanité. Car la révolution religieuse qui couve en Europe depuis plusieurs siècles, coordonnée à une évolution politique, sociale, scientifique, et à l'expansion des peuples chrétiens dans le monde, est arrivée à un moment décisif. La guerre actuelle n'est pas qu'une querelle de peuples ; c'est le duel de l'humanité qui veut être et d'une humanité qui ne veut pas mourir, de la religion qui se fait et de celle qui tombe; la lutte de la liberté des peuples contre le despotisme impérial, de l'idéal du devoir consenti contre l'idéal du devoir imposé, de la justice qui veut être une force, contre la force qui s'obstine à être un droit. Du dénouement de ce combat tragique dépend l'orientation de l'avenir. Il faut qu'un programme d'humanité meilleure se dégage du bourbier où notre humanité malheureuse a versé tant de sang ; que les hommes-vautours qui se repaissent de carnage y soient enfin dénoncés pour ce qu'ils sont, les fils de l'animalité ; que la notion évangélique de la fraternité humaine soit reprise avec un sens plus juste des

conditions qui sont celles de notre existence ; que notre espèce trouve d'autres moyens de progrès que le massacre collectif. Sans doute était-il nécessaire qu'elle connût un tel paroxysme de folie, de haine et de cruauté, tout l'épanouissement de sa laideur, pour embrasser avec plus de foi et d'énergie un idéal de sagesse, d'union et de bonté, toute la perfection qu'elle se promet.

CHAPITRE III

Les caractères et les facteurs de l'évolution religieuse

En ce qui s'est fait le devoir était vie,
Et la vie était la lumière des hommes.
La lumière luit dans les ténèbres,
Et les ténèbres ne la comprennent pas.

De l'évolution qui vient d'être esquissée les traits essentiels et les facteurs principaux se laissent aisément déterminer. Ses lignes générales sont, en effet, discernables, quoique le progrès de cette évolution soit, à vrai dire, fort incomplet et inégal, assez mal équilibré en son état présent, médiocrement garanti quant à son avenir. Mais l'incohérence et l'incertitude, plus apparentes peut-être que réelles, en tout cas relatives, sont plutôt une condition naturelle de l'évolution même, qui est une sorte de lutte en un champ indéfini, où les avances, lentes en leur préparation, sont acquises à travers

de nombreuses défaites. Le point de départ est dans la solidarité de groupes humains où l'individu compte à peine pour une personne, et le progrès a consisté visiblement à fortifier la position de la personne humaine dans une société meilleure, la ligne de ce progrès étant comme tracée entre deux écueils : exploitation et oppression des individus par l'autorité sociale, individualisme compromettant l'équilibre et la conservation de la société. Les agents de l'évolution religieuse et morale sont pareillement à fleur d'histoire : foi, tradition, puissance de dévouement, raison. Mais l'accord du dernier avec les trois premiers se fait et se défait perpétuellement, la raison servant ou desservant la tradition, affermissant ou déconcertant la foi, encourageant ou énervant le sacrifice ; tout comme, d'autre part, la tradition peut abuser de la foi, déshonorer le sacrifice et étouffer la raison.

I

Ce qui apparaît d'abord à l'historien qui ne s'est embarrassé d'aucune théorie préconçue touchant la religion, la morale et leur rapport, est l'indissoluble association, dans l'évolution humaine, de la

religion et de la morale, de la foi mystique et du devoir, et le caractère essentiellement social de la morale et de la religion. La religion est devoir, bien qu'elle ne soit pas qu'obligation, et le devoir est religieux, bien qu'il ne soit pas renfermé dans la religion; religion et devoir sont des institutions sociales, des formes de vie que la société comme telle impose à l'individu et par lesquelles elle prétend l'élever jusqu'à elle ou plutôt jusqu'à un certain idéal qu'elle représente et qui est son type d'humanité.

Toute religion implique devoir; car toute religion se définit en la conception d'êtres et d'idées mystiques à l'égard desquels l'homme règle sa vie; et la réglementation de la vie humaine d'après l'idéal personnifié en ces êtres mystiques n'est pas autre chose que le devoir dans son acception la plus générale. Réciproquement tout devoir implique religion, parce que le sens du devoir en tant qu'obligation est un sentiment religieux, de caractère mystique, d'où résulte l'obéissance au tabou, à la coutume traditionnelle, à la loi, à la dictée intime de la conscience, non comme à une contrainte physique, à un pouvoir auquel on ne saurait résister, mais comme à une autorité fondée à exiger ce service, c'est-à-dire à un pouvoir mystique et qui appartient à l'économie mystique des choses. Ni le pouvoir nu ni la pure raison ne sont l'autorité dont il s'agit; au simple pouvoir on cède, on n'obéit

pas moralement ; ce que la raison démontre sage n'est pas obligatoire pour autant ; la raison peut conseiller mais non obliger ; ce qui oblige est une volonté générale, reconnue de la raison mais supérieure à elle et qui possède le droit, que n'a pas en elle-même la raison individuelle, de commander à la volonté de chacun. Cette volonté supérieure, de quelque façon qu'on la définisse, est un être mystique, elle est une volonté divine ou son équivalent.

Le sens mystique du devoir est très obscur et très confus à l'origine, où d'ordinaire la crainte de la puissance domine le respect de l'autorité et laisse à peine percer le sentiment proprement moral du devoir, de la chose qu'on est tenu de faire parce que, juste et bonne en considération d'un intérêt supérieur à la satisfaction de l'appétit ou de l'intérêt personnel, elle est comme telle réclamée de la volonté individuelle par la volonté générale et divine. On a dit que la morale des non-civilisés n'était qu'une façon d'expérience incomplète, un ensemble de règlements fondés sur des expériences individuelles et collectives, et qui auraient pour sanction unique les châtiments infligés par les anciens à qui ne s'y conforme pas. Mais rien ne paraît moins vrai que cette perspective de morale naturelle, où l'on prête au sauvage le rationalisme de certaines philosophies. Le principe qui domine la moralité du non-civilisé, par exemple celui de l'Arunta d'Australie, est celui d'une conformité

nécessaire aux coutumes établies par les ancêtres et dont les anciens de la tribu sont les gardiens autorisés. — Le sauvage ne spécule pas sur le caractère de cette nécessité, ce qui fait que, la disant morale, nous dépassons la pensée du sauvage ; mais la pensée vague du non-civilisé comprend dans cette nécessité générale le rudiment de tous les genres de nécessité que distingue notre subtile raison, y compris la nécessité morale ou l'obligation. — L'autorité ancestrale et tribale donne prestige aux coutumes et aux anciens eux-mêmes. Cette considération des ancêtres, des anciens et des coutumes appartient à l'ordre de la religion.

Ce n'est pas que les coutumes ne procèdent d'une certaine expérience et qu'on ne les suppose fondées en raison. Mais l'expérience dont il s'agit n'est pas la simple observation des faits naturels, de ce qu'exigent la conservation et le bien-être de la tribu ; elle est liée à une considération mystique de toutes choses qui introduit dans l'expérience même et dans ses conclusions un sentiment de religion. Une organisation quelconque est indispensable pour que subsiste un groupe humain ; mais l'organisation que se donne une société de non-civilisés ne se fonde pas sur une vue nette des nécessités de l'existence, même les plus élémentaires, ces nécessités n'étant pas perçues plus clairement que les lois de la nature ; elle se détermine donc à travers

une sorte de vision ou de mirage qui donne lieu à quantité d'interdits dont le caractère et l'étendue dépassent de beaucoup leur intérêt économique et le besoin strict de l'ordre social. On peut déjà parler d'idéal religieux et moral précisément parce qu'il ne s'agit pas que d'expérience et que les contraintes et sacrifices qu'on s'impose ne sont pas proportionnés à une expérience réelle. Ce fut peine perdue de vouloir expliquer par des raisons d'expérience rationnelle le traitement des totems et le régime de l'exogamie chez les Australiens. L'intérêt social a été entrevu et cherché, mais dans la perspective mystique de la tradition ancestrale et de l'unité tribale, avec le sentiment mystique des rapports conçus entre l'individu et son clan, entre le clan et la tribu, entre la tribu et son milieu. Du reste, abstraction faite du châtiment qui atteint les violateurs de certains interdits, les interdits en général portent avec eux leur sanction, attirant malheur sur qui ne les observe pas. Aussi bien l'individu qui ne s'y soumettrait pas s'excommunierait-il lui-même de son groupe ; il serait jugé incapable et indigne de participer aux rites magico-religieux de la tribu : tant il est vrai que le non-civilisé ne conçoit pas sa morale indépendamment de sa religion. Ainsi donc la primitive économie morale des sociétés humaines n'a pas été construite avant la religion ni en dehors d'elle, mais elle s'est ébauchée dans une atmosphère religieuse et par

une religion rudimentaire, pour se développer ensuite avec la religion, dans la religion et par la religion.

La notion du devoir s'est épurée en effet sans rien perdre de son caractère religieux et à mesure que la religion elle-même se pénétrait davantage de moralité. Lorsque des dieux président à la vie de la cité, ils ne sont pas seulement les instituteurs du culte, ils sont, de manière ou d'autre, législateurs et gardiens des coutumes. Devant eux sont responsables la communauté et les individus; par égard pour eux, non par considération exacte des intérêts à préserver, les infractions aux lois sociales, regardées comme des péchés aussi bien que les infractions aux lois rituelles, sont châtiées par l'autorité publique. Le sentiment de la responsabilité personnelle s'est fait ainsi plus intime par une sorte de transposition et d'évolution de la religiosité primitive. L'idéal social qui se détermine dans la figure des dieux est le reflet d'un type humain plus achevé, moins grossier, que celui qui se détermine dans la figure des ancêtres chez les non-civilisés. Les dieux ont une volonté plus nette et plus réfléchie, parce que les hommes ont une pensée moins lourde, une personnalité plus individualisée, si on l'ose dire, une conscience morale qui s'éveille et fait écho à la volonté sociale, à la volonté des dieux. La volonté supérieure du bien est encore extérieure à la conscience, mais elle tend à s'y

intérioriser, à y devenir la volonté spontanée du devoir.

Dès lors on peut parler de morale religieuse au sens plein du mot religion, mais ce n'est pas motif pour opposer cette morale à une prétendue morale humaine qui serait morale sans être religieuse. Rien n'est plus humain que la morale religieuse ; rien n'est plus religieux que la morale vraiment humaine. La morale religieuse ne laisse pas d'être humaine en faisant intervenir les dieux ; car les dieux n'étant que l'idéal ou la formule mystique de la société qui les sert, leur volonté, la loi religieuse, est aussi une loi, une morale humaine, la volonté même de la société personnifiée dans les dieux. Le développement des sociétés amènera comme une laïcisation de nombreux services et règlements sociaux qui, de strict intérêt pour la subsistance et l'ordre de la communauté, ne soutiendront plus qu'un rapport secondaire avec la religion et la moralité ; mais les règles générales de la conduite et des relations humaines, l'esprit de moralité qui pénètrera toute l'activité humaine ne perdront point le contact de la religion, non plus que l'individu, bien que relativement plus émancipé de son groupe social que l'homme inculte, ne perdra le le contact de la société.

Dans les religions de salut, — abstraction faite du bouddhisme pur, religion vide et morale renversée, — le devoir prend un caractère plus intime, au

moins lorsque ces religions ont cessé d'être des confréries de culte offrant une assurance sur l'au-delà et se sont fait une clientèle plus large que celle des cultes nationaux. Tant qu'une de ces religions subsiste dans un culte national sans le déborder, elle ne fait qu'offrir à la conscience individuelle un appui que le culte commun ne lui donne pas. La morale religieuse de ses adeptes est donc celle de la religion commune, avec un supplément d'espérance personnelle, aussi quelques devoirs particuliers et un développement de la conscience propre. C'est là que naît la piété en tant que sentiment individuel ; mais, quoique la grâce divine soit la garantie essentielle de l'immortalité, le sens d'une obligation spéciale est corrélatif au don divin. L'intérêt mystique de l'immortalité, n'étant point palpable et concernant un bien moral, n'ôte point au rapport de l'individu avec le dieu sauveur son caractère de moralité. L'on doit néanmoins reconnaître que ce point est celui où l'illusion mystique s'est donné la plus large carrière et parfois avec le moindre souci du devoir social, de la moralité saine et vraie. Certains cultes mystiques ont pu être une véritable débauche d'individualisme et tomber moralement fort au-dessous des cultes nationaux. Tel a pu être, pendant un certain temps et dans certains milieux, le cas des confréries dionysiaques, celui de certaines sectes gnostiques dans les premiers siècles du christianisme, celui de quelques

mystiques chrétiens dans les temps plus récents. La foi exaltée, surtout en dehors du frein social, peut avoir son dévergondage, que suit un détraquement des mœurs dans la folie de l'ascèse ou dans celle du relâchement, à moins que ce ne soit dans le mélange ou l'alternative de l'une et de l'autre. Mais dans les véritables économies de salut, c'est-à-dire dans les confréries d'immortalité qui ont prétendu à la qualité de religions universelles en essayant de se substituer à des cultes nationaux défaillants, comme il est arrivé, aux temps romains, dans les cultes de mystères et surtout dans le christianisme, le développement de la conscience individuelle a été, pour ainsi dire, en proportion de la conscience plus large d'humanité qui s'affirme en ces sortes de religions. Le devoir y est moins une règle qu'un esprit; au lieu de la loi qui commande les renoncements nécessaires, l'amour qui les suggère et d'autant plus facilement les réalise en acte qu'il les a d'abord réalisés par le sentiment; réalisation plus intime et plus parfaite d'un type plus achevé d'idéale humanité. Un philosophe spéculatif peut disserter sur la valeur comparée du monothéisme absolu, — tel qu'il n'a jamais existé dans aucune religion vivante, car le dieu d'Israël ne fut jamais compris par la religion qu'en dieu à moitié national, et Allah n'est pas compris par ses fidèles en dieu de l'humanité, mais en dieu des musulmans, — et d'un monothéisme bâtard tel qu'est le chris-

tianisme : il n'en est pas moins certain que l'humanité divine du Christ traditionnel a été un type de très idéale et très efficace humanité. C'est ce type qui est l'esprit du christianisme traditionnel, et, en toute vérité, l'âme de l'Église ; c'est ce type qui, perpétuellement reproduit et individuellement renouvelé dans les consciences chrétiennes, y entretient l'idéal chrétien, le réalise dans la mesure où nous le voyons réalisé, dans la mesure où il était réalisable. Cet esprit est comme une loi vivante à laquelle se subordonnent les préceptes traditionnels et toutes les règles qui s'imposent accessoirement ou accidentellement à la conduite. La distinction d'une morale religieuse et d'une morale humaine n'a pas plus lieu de s'appliquer ici qu'ailleurs, vu qu'il n'est pas de morale plus humaine en son origine et en son objet que la morale chrétienne. Ce qu'on y peut maintenant trouver de critiquable est qu'elle ne correspond plus de tout point aux besoins et aux aspirations de notre humanité; mais elle n'a été, elle ne pouvait être qu'humaine, et il n'est même pas imaginable que notre humanité eût pu être sans elle ce qu'aujourd'hui elle est.

La morale qui se fait n'est davantage humaine que par rapport aux nécessités présentes, et elle n'est pas moins religieuse. D'aucuns diront que le devoir, chez ceux de nos contemporains qui sont totalement émancipés des anciennes croyances, a perdu toute signification religieuse, parce qu'il est une

dictée immédiate de la conscience ou de la raison ; ou bien encore qu'il n'y a plus de devoir dans le vieux sens du mot, plus de devoir qui soit obligation, mais que le sage fait ce qui est raisonnable parce qu'il le trouve tel et que faire ainsi lui agrée ; qu'on fait ainsi naturellement ce qu'on a compris être de l'intérêt particulier et de l'intérêt général ; qu'on met à le faire un point d'honneur et qu'on éprouve aussi bien une satisfaction esthétique à contribuer pour sa part à l'harmonie de l'ordre social. Tous propos vrais en ce qu'ils ont de positif, mais terriblement incomplets par rapport au grand objet qu'ils ont la prétention d'exprimer. Une psychologie plus attentive découvrirait sans peine que ceux qui en nos jours sont dégagés des croyances confessionnelles, dans la mesure où ils vivent et agissent moralement, — mesure qui peut n'être en rien inférieure à celle de la moralité du plus parfait chrétien, mais qui peut être peu considérable chez beaucoup de médiocres dont l'incrédulité s'enorgueillit d'elle-même, sans grand souci de perfection morale ou de moralité quelconque, — se comportent pratiquement, pour l'ordinaire de la vie, comme les meilleurs des croyants, d'après un idéal nullement vulgaire, mais nullement personnel, si ce n'est en son application, un idéal compris et senti comme universel, un type souverain de conduite morale qui est comme le meilleur esprit de notre société, individualisé dans

la conscience de chacun et obéi en proportion de sa bonne volonté. Les plus grands philosophes ne procèdent pas autrement, et sans doute la plus saine philosophie engage-t-elle à procéder ainsi. Bien peu d'hommes ont la prétention de se régler en toutes choses par leur propre sagesse,—toujours courte par beaucoup d'endroits, — d'après un système rationnel, par eux élaboré, dont relèveraient tous leurs actes, et se font l'illusion de croire que leur vie est ajustée à ce programme. Le grand courant de la moralité publique et privée correspond à un idéal concret du devoir, de ce qui est bien, accepté comme tel, nôtre au moins comme règle et aspiration, sinon comme pratique ; qui s'impose et en s'imposant nous grandit ; qui intérieurement nous satisfait et en nous satisfaisant nous élève ; bref une volonté générale, supérieure, à laquelle il convient que la nôtre s'identifie ; c'est-à-dire la conception mystique, la conception éternelle du devoir par lequel l'individu s'adapte à la société où il vit. Le sentiment de l'honneur, le souci de l'estime publique, n'est qu'un aspect de la moralité, à moins que ce n'en soit qu'une ombre, l'honneur n'étant qu'une sorte de figuration officielle de la moralité, une forme inférieure de la moralité publique, et le sentiment de l'honneur, utile au point de vue social, étant radicalement insuffisant pour soutenir la moralité simplement dite, publique ou privée, dont la règle idéale est

autre chose — personne au fond n'en doute — qu'une certaine opinion d'un certain monde qui se dit être celui des honnêtes gens et qui ne se recrute pas uniquement parmi les gens honnêtes. A plus forte raison la pratique du devoir est-elle autre chose qu'une satisfaction esthétique. Le devoir est plus qu'une harmonie sensible, et la satisfaction du devoir accompli n'est pas une complaisance dans l'action propre en tant qu'elle s'encadre dans un ensemble régulier, mais le sens d'une conformité intime avec la loi du bien.

Ainsi la notion du devoir, de l'obligation morale, reste le fondement de la moralité humaine et la loi intime de la conscience. On n'a pu le nier que par une fausse conception de l'autonomie individuelle et du rapport de l'individu avec la société. Jamais société humaine n'a considéré aucun de ses membres comme existant par lui-même et pour lui-même, absolument indépendant du corps dont il faisait partie ; civilisée ou non, aucune société ne pourrait subsister en s'accommodant d'un pareil principe, aussi faux dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. L'humanité est comme un grand arbre dont les nations représenteraient les branches et dont chaque individu représenterait une feuille ou un bourgeon ; l'individualité vivante du bourgeon n'est que relative, et sa vie dépend de celle de la branche qui le porte. Au fond la société la plus libérale regarde tous ses membres non seu-

lement comme lui étant redevables en quelque chose, mais comme lui appartenant tout à fait ; de cette dépendance elle ne pourrait les dégager sans se détruire elle-même ; mais aussi bien, par la même occasion, elle les vouerait à leur perte. Le sentiment mystique de cette dépendance à l'égard de la société, non matériellement considérée, mais spirituellement, dans l'idéal qu'elle poursuit et qu'elle sert, est la conscience morale du devoir. L'autonomie relative de l'individu, lentement acquise au cours des siècles et qui s'élabore en chacun par la discipline intérieure, est un développement de la spontanéité morale, la faculté de se porter de soi-même vers le bien, de réaliser et de promouvoir un idéal que la société a créé, qu'elle garde, qu'elle continue d'imposer, en le leur proposant, à ceux qu'elle aide à se rendre capables de de l'embrasser volontairement et de le faire progresser.

A la notion du devoir est connexe celle de la faute, ou,— pour parler le langage des religions,— du péché. Pas plus que le devoir n'a été conçu en énoncé de raison individuelle, le péché, dans la tradition de l'humanité, n'a été compris en erreur de l'esprit. Si même il est un fait universel dans l'histoire des religions, c'est l'indistinction primitive du péché volontaire et du péché involontaire, de la faute consciente et de la faute inconsciente, indistinction qui n'est pas due seulement au carac-

tère mystique et transcendant, absolu à sa manière, de la loi, du tabou, mais au peu de relief qu'a l'individu dans les sociétés inférieures, au peu de vigueur qu'a le sentiment de sa conscience et de sa personnalité. Ce qui a existé d'abord est comme un sentiment collectif du devoir, de la responsabilité, du péché. D'où il suit qu'une infraction à la règle est acquise par le seul fait, sans qu'on s'occupe de l'intention, et que cette infraction intéresse la responsabilité commune. Un certain sens de la responsabilité personnelle apparaît néanmoins dans le recours de la société contre le délinquant, volontaire ou non, lorsqu'il s'agit de conjurer dans l'intérêt du groupe les conséquences de la faute : c'est d'ordinaire au détriment du coupable, traité en bouc émissaire, que les précautions seront prises, affectant ainsi l'apparence d'un châtiment, ce qu'elles finiront par devenir en des sociétés plus évoluées, après avoir été dans les religions une façon d'expiation et de réparation aux dieux offensés. La mentalité primitive considérait le délit en soi et dans son rapport avec l'intérêt du groupe ; on a eu égard à sa moralité propre quand eut grandi le sentiment de la personnalité individuelle, avec celui d'une responsabilité proportionnée à la liberté et à la qualité de l'intention. Ce fut un progrès assez lent mais dont la ligne générale est facile à suivre, encore que la tradition du christianisme ne se soit pas entièrement dégagée de la

confusion initiale entre la notion magique du péché, infection du groupe, et la notion morale du péché, manquement volontaire à un devoir connu.

La doctrine du péché originel est, en effet, surtout dans le christianisme occidental, une survivance, scolastiquement élaborée, des conceptions les plus naïves touchant les tabous et les conséquences de leur violation. Ce mythe du péché universel était à peine esquissé dans la *Genèse*, où l'histoire du fruit défendu ne répond pas à la question : pourquoi les hommes sont-ils enclins au péché ? — question que ne se posait point l'antiquité israélite, tant étaient jugés naturels à l'homme la faculté et le goût du péché, — mais : pourquoi les hommes meurent-ils? — question que se posent volontiers les primitifs, parce que la mort apparaît comme une surprise fort désagréable. — A cette question le mythe répond que les hommes meurent parce que le premier homme et la première femme ont voulu manger d'un fruit que le créateur leur avait interdit sous peine de mort. Pour ce fait ils se trouvèrent sujets à la mort, et leur postérité avec eux, le premier homme, l'homme, étant l'humanité. L'on entrevoit bien encore, derrière la prohibition menaçante de Iahvé, le tabou antique, avec ses suites redoutables, mais l'interdit est compris en volonté arbitraire du dieu. Plus primitif est le trait de la représentation collective de l'humanité dans le couple : ce n'est pas préci-

sément parce qu'Adam et Ève ont péché que leurs enfants meurent, c'est parce que tous les hommes sont devenus sujets à la mort avec les deux pécheurs. De ce vieux mythe Paul, hanté, comme beaucoup de ses contemporains, par l'idée du péché, de la corruption native de la nature humaine, et de l'expiation nécessaire, tira de quoi échafauder son mythe du salut. Il conclut, assez logiquement d'ailleurs, que ce n'était pas la mort seule qui était entrée dans le monde par le fait d'Adam, mais le péché pareillement, et qu'ainsi le péché avait passé en tous les hommes, étant comme ancré dans leur chair ; aussi bien l'œuvre rédemptrice du Christ avait elle consisté en ce que, prenant, lui être céleste, la chair de l'humanité, il avait par la même occasion assumé le péché, le péché universel de l'humanité, lequel avait été éliminé sur la croix avec la vie du Crucifié. Restait à dire en propres termes comment s'était transmis le péché : saint Augustin, que son passage dans le manichéisme avait préparé à cette découverte, s'avisa que le péché se transmettait par la génération et qu'il consistait dans la concupiscence charnelle ou qu'il s'y manifestait. Ainsi fut construit ce mythe du péché, qui a pesé si lourdement sur la conscience de notre monde occidental. Chose curieuse, le catholicisme, grâce à la théologie des jésuites, qui a réduit le péché originel à une simple privation de la grâce divine, s'est en grande partie déli-

vré de ce cauchemar, qui continue d'obséder le protestantisme, nonobstant les atténuations qu'une théologie plus libérale fait subir aux vieux mythe.

Car il s'agit d'un mythe, inconsciemment odieux en sa forme traditionnelle, et chargé, même dans les théologies libérales, des conceptions magico-mystiques dont il s'est inspiré: infection du groupe par le péché d'un seul, rachat du groupe par une expiation qui, concentrant mystiquement l'infection et le péché dans un individu,chasse le mal en tuant cette victime. La notion mystique du péché est restée plus massive dans la plupart des religions, même dans le christianisme, que celle du devoir ; dans le christianisme elle a été érigée en système. Du reste, comme au mythe du devoir religieux correspond une réalité profonde, la volonté de vie vraiment humaine, qui existe, à des degrés divers, dans les sociétés des hommes ; au mythe du péché correspond une réalité du même ordre, ou un autre aspect de la même réalité, l'horreur de tout ce qui est contraire à cette volonté de vie, à l'idéal religieux et moral de chaque société : sentiment de la solidarité dans le mal comme dans le bien, n'y ayant pas de devoir qui intéresse l'individu abstrait de la société ; n'y ayant pas de manquement individuel qui ne soit de conséquence pour le groupe social. Un autre fait est la perpétuelle défaillance à l'égard d'un idéal qui va grandissant à mesure qu'il se réalise. Certes, le péché n'est pas dans

l'homme une infection héréditaire ; mais, au lieu du péché originel, on y trouve bien une certaine répugnance native et une relative impuissance à réaliser l'idéal de la bonne vie ; et le péché actuel est la préférence donnée en l'occasion aux instincts égoïstes et inférieurs contre la volonté supérieure. L'homme est un pauvre animal qui, vivant en société, s'est entraîné à grandir en intelligence et en bonté ; il s'est fait, et, dans ses groupements les meilleurs, il se refait constamment un idéal qui tend à l'élever, dans toute la rigueur du mot, au-dessus de lui-même. De là des aspirations complexes et souvent contradictoires, dont les unes procèdent de sa nature animale, des instincts qui sont en rapport avec la vie corporelle, et les autres procèdent de sa seconde nature, de sa nature sociale, des instincts qui sont en rapport avec sa vie spirituelle, avec sa conscience d'être s'essayant à bien voir pour bien agir, se sentant responsable de ses actes devant cette conscience supérieure qu'il sait, en ses moments de lucidité, plus vraie et plus autorisée que l'appel des sens ou de l'intérêt propre. Ce n'est que peu à peu, par un long effort, et très inégalement, que cette conscience supérieure réussit à se dégager et à régner, toujours luttant, dans les groupes humains ; ce n'est aussi que graduellement et par un effort discipliné qu'elle se dégage et règne dans les individus, et jamais sans quelque résistance des appétits

inférieurs. Le péché n'est, au fond, que le poids de l'égoïste et paresseuse animalité sur le développement de la conscience humaine, soit sociale soit individuelle ; dans l'individu et comme acte particulier, c'est une défaillance de la volonté devant le devoir, une abdication de la conscience supérieure et humaine devant la conscience inférieure et animale,une infidélité de l'individu envers l'humanité.

Les notions mystiques du devoir et du péché sont donc essentiellement sociales. Car il ne paraît pas acquis seulement que la morale est un élément indispensable de l'ordre social, et que la religion, forme mystique du lien social, — bien qu'elle soit apparemment un moyen de relation avec les puissances invisibles qui sont supposées conduire l'univers, — entre avec la morale dans cet ordre de la société : morale et religion, inséparablement unies, sont plutôt la forme spirituelle et idéale de cet ordre, c'est-à-dire cet ordre même entrevu comme type à réaliser dans la société, dans l'humanité; et cet ordre idéal, moral et religieux de la société humaine se résume en la double notion de ce que l'individu doit au groupe social, à l'humanité dont il fait partie, et de ce que le groupe doit à l'individu. Cette réciprocité constitue ce qu'en langage théologique on appellerait une *circumincession* moyennant laquelle chaque individu est moralement vivant dans la société, comme la

société vit moralement en chaque individu. En un sens, l'homme tient de la nature, du grand tout, de la toute-puissance invisible et insondable, tout ce ce qu'il est et tout ce qu'il a. En un sens non moins vrai, plus direct, plus saisissable, c'est de la société que l'homme tient tout,et c'est en elle, c'est par elle qu'il est à même de jouir de tout. C'est pourquoi la société réclame de l'individu qu'il use pour elle, pour le bien commun, de tout ce qu'il lui doit; mais, la société n'étant faite que d'individus, et le bien commun étant le bien de tous et de chacun, il s'ensuit que la société même se doit en quelque sorte à chacun pour l'assister, comme chacun se doit à tous. Un intérêt supérieur existe, indivisible, du groupe et des individus qui le composent ; mais cet intérêt a deux aspects selon qu'on le considère dans l'ensemble du groupe ou bien en chacun de ses membres; du premier point de vue, l'individu paraît subordonné au groupe ; du second point de vue, le groupe paraîtrait subordonné à l'individu. Dans l'absolu, dans l'idéal vers lequel semble marcher actuellement l'humanité, il y a coordination réciproque, non subordination alternative, droits et devoirs existant mutuellement de la société à l'égard de l'individu et de l'individu à l'égard de la société. Non que l'avantage matériel ou temporel des individus ne puisse et ne doive, en l'occasion, être sacrifié à l'avantage commun, matériel et surtout spirituel ; mais il est une valeur et un droit

spirituels des individus que jamais la société ne doit méconnaître ni sacrifier, pour lesquels il ne saurait y avoir de renoncement, parce que cette valeur et ce droit constituent la valeur humaine de l'individu dans la société, celle par laquelle l'individu soutient la société même en ce qu'elle a de plus vivant, à savoir son idéal moral : l'autorité sociale ne doit rien entreprendre contre les consciences que l'idéal social a formées. La société doit pourvoir au bien de tous, au matériel et au spirituel, sans intervertir l'ordre de ces biens, sans imposer dans l'ordre de la vie extérieure d'autres renoncements que ceux qu'exigent l'équilibre économique de la vie commune et l'intérêt spirituel de cette même vie. Dans la rigueur de l'idéal humain, la société doit à l'individu tous les biens que l'in-individu doit utiliser pour elle. Le droit n'est pas uniquement du côté de la société ni du côté de l'individu, le devoir pas davantage. Droit et devoir sont à la fois dans la société et dans l'individu à charge de réciprocité, le droit ne s'articulant, pour ainsi parler, que sur le devoir, parce que la société n'a droit sur l'individu qu'à raison de ce qu'elle lui a donné, de ce qu'elle lui doit, et l'individu n'a de droits vis-à-vis de la société que dans le devoir, dans l'emploi légitime des biens qu'il a reçus.

Dans l'ordre purement spirituel et idéal l'accord du bien commun et du bien individuel se fait sans difficulté, parce que les deux se confondent. Il n'en

va pas même dans la vie réelle, où doit exister une hiérarchie des biens, où un équilibre est à établir dans la subordination des biens temporels aux biens spirituels et dans une équitable répartition de tous ces biens. L'établissement subit du règne de Dieu dans une société de parfaits qui, sans travail ni peine, seraient sur la terre parfaitement heureux, fut le rêve de l'Évangile ; mais ce n'était qu'un rêve. Dans la réalité, bien spirituel et bien temporel, bien commun et bien individuel cherchent incessamment un équilibre qui se trouve toujours instable, non seulement parce que le flot de la vie change sans relâche la condition des hommes, mais parce que société et individu y sont comme deux pôles centralisateurs qui deviennent facilement rivaux et entre lesquels sombre la paix. Le despotisme social a prévalu d'abord, et fatalement ; il s'est survécu le plus qu'il a pu dans l'absolutisme des régimes politique et religieux, les deux absolutismes étant dans la plus étroite affinité, si toutefois ils se distinguent l'un de l'autre ; l'un et l'autre, en tout cas, se réclament d'un droit divin dont on peut dire qu'ils deviennent la pétrification. L'individualisme est l'autre écueil ; dans sa forme rationnelle et développé par la culture de l'esprit, il tend à faire éclater les vieilles croyances et les institutions politico-religieuses ; il s'est toujours montré moins habile à fonder qu'à détruire. On le rencontre aussi dans les religions de salut éternel, où la préoccupation de l'individu

peut aboutir à faire de celui-ci le centre du monde, — comme certains l'ont dit, bien à tort, du christianisme, pensant en faire l'éloge, et sans s'apercevoir de ce que pareille assertion a de ridiculement insensé. — Le rationalisme mystique du Bouddha tombe dans cet excès. Saint Paul y est tombé aussi pour son propre compte lorsqu'il a pensé pouvoir proclamer l'autonomie absolue de sa foi et de sa vocation : ainsi l'illuminisme protestant s'est assez logiquement réclamé de lui. L'illusion mystique fait pendant à l'illusion rationaliste. Les deux impliquent une méprise touchant le genre et la mesure d'autonomie qui peuvent appartenir à l'être humain. Paul lui-même a dit du chrétien qu'il était un membre dans un corps (1). Ainsi en est-il de tout homme dans la société. Mais un membre n'est que relativement indépendant ou autonome dans le corps; il est solidaire des autres membres et de tout le corps; et c'est par le corps et dans le corps qu'il vit. Despotisme monarchique ou collectif de l'autorité religieuse et de l'autorité politique, individualisme rationaliste ou mystique ont poussé jusqu'à l'aberration, l'un le sens de l'unité sociale, l'autre le sens de la personnalité humaine. Le premier méconnaît l'existence et le droit de la personnalité morale dans les individus ; le second mécon-

1. I *Corinthiens*, XII, 12.

naît le rapport vital qui unit cette personnalité à son milieu humain et qui l'engage envers lui.

Ces antagonismes et ces errements ont leur origine et leur explication prochaines dans les circonstances mêmes du progrès humain. — Leur origine et leur explication dernières pourraient bien être en ce que ce progrès est comme une poussée qui se produit d'elle-même, très inégale et en des sens divers, avec des ralentissements et des soubresauts, aboutissant plus ou moins à des impasses, et rejaillissant par de nouveaux bonds vers un nouvel et meilleur équilibre. — Au début de l'évolution, ce qui domine dans les fourmilières humaines est la réglementation extérieure, la formalité des coutumes sociales et des rites religieux ; le sentiment intérieur, s'il n'est pas, s'il ne peut pas être tout à fait absent, n'apparaît guère, et l'on peut dire même qu'il est à peine conscient en sa moralité, peu réfléchi, peu discipliné ; en tant que sentiment individuel, il est fait surtout de crainte mystique par rapport à soi, de solidarité mystique, d'union agissante, par rapport au groupe. Le devoir est connu surtout en forme d'interdits ; la religion est connue surtout en forme de cérémonies. Le devoir n'est pas encore une obligation sentie, réfléchie, spontanément acceptée, voulue, embrassée par l'individu ; la religion n'est pas encore le sentiment profond et personnel d'un idéal aimé. Devoir et religion sont une façon de service imposé. Le progrès a consisté dans

l'intériorisation de ces choses qui peu à peu se sont spiritualisées, moralisées et en même temps individualisées, en tant qu'on se les est appropriées comme des biens personnels. Il n'y a pas solution de continuité entre les religions plus extérieures, les cultes dits magiques, et les religions plus intérieures, les religions proprement dites, cultes nationaux et économies de salut, entre la morale du tabou et la morale du précepte religieux, celle de la conscience ou bien celle de la raison, — si toutefois, il convient d'accorder à cette dernière le bénéfice de l'existence réelle. — Quoi qu'en aient dit certains théoriciens de l'histoire des religions, quelque peu teintés d'individualisme religieux ou philosophique, ni les religions à dieux personnels et à préceptes moraux, ni le christianisme n'ont été des innovations absolues dans leur ordre. Le fait est seulement que l'économie extérieure de la conduite sociale, en se compliquant, se diversifiant et s'améliorant, a été de plus de plus supportée par un perfectionnement des âmes plus intimement pénétrées d'un idéal qui pour les sociétés mêmes était devenu plus grand, qui était en tous une conscience meilleure et plus large d'humanité, la direction de ce mouvement, — car on ne saurait guère parler de terme, — semblant être vers un sentiment vivant de l'humanité universelle, de la solidarité du genre humain, sentiment à réaliser dans les différentes sociétés humaines par des individus pleinement

conscients de cette unité. Mais l'humanité qui aura cette pleine conscience, de façon à établir sur terre l'unité morale des sociétés humaines, — accomplissement de ce qui fut dans l'Évangile la chimère du règne de Dieu, et dont l'esprit seul, l'intention, l'orientation avaient une valeur constante d'humanité, — cette humanité n'existe pas encore; c'est vers elle que tend, selon qu'il nous est permis d'en juger, la disparate évolution des sociétés, des religions, des civilisations, qui se sont partagé le monde et qui n'ont pas encore fini de s'opposer les unes aux autres.

Un parallélisme exact se remarque entre le développement religieux et moral de l'humanité considéré en son ensemble et celui des individus pris à part, ces deux développements étant solidaires l'un de l'autre et n'en faisant dans la réalité qu'un seul. Dans l'histoire générale des hommes, un régime qui était surtout de contrainte extérieure, avec un minimum de moralité consciente et voulue, a fait peu à peu place à un régime de discipline intérieure, de dévouement réfléchi, de solidarité consentie, de liberté, pour tout dire en un mot, où l'ordre social est d'autant plus profond et mieux observé qu'il est délibérément voulu par chacun avec une force plus pénétrante que celle qui despotiquement l'imposait par la volonté collective et obscure du groupe dans les sociétés primitives. Cette volonté collective s'est comme individualisée et spiritualisée davantage en

chacun. Mais, dans l'individu même où elle se détermine ainsi, elle suit la même progression, toujours susceptible de se réaliser plus encore, comme elle tend, semble-t-il, à se réaliser de mieux en mieux dans l'humanité. C'est, en effet, peu à peu que chaque homme acquiert le degré moyen de conscience intellectuelle et morale, d'autonomie spirituelle, qui constitue son caractère personnel, et qu'il réalise sa propre liberté. Car cette liberté n'est pas la faculté abstraite du choix entre les divers objets qui s'offrent au désir ou à l'action, mais la libération intérieure, l'affranchissement progressif de la volonté qui devient de plus en plus maîtresse d'elle-même et des appétits naturels, en même temps que l'intelligence est mieux avertie des différentes formes et valeurs de l'intérêt humain. Même chez les mieux doués, l'esprit, le sentiment, le goût, la volonté ne se forment pas en un jour. Ainsi en a-t-il été, ainsi en est-il dans les sociétés pour le développement de la culture intellectuelle et morale, de l'industrie et de l'art.

L'évolution humaine est comme un flux perpétuel dont l'effort positif et la direction, non exempte de relâches, ni de défaillances, ni d'égarements, ni de faillites innombrables, tant dans les sociétés que dans les individus, tendent à une réalisation plus grande de conscience claire et libre dans un ordre plus parfait. La loi de cette évolution n'est ni l'asservissement, la subordination totale de l'individu

à la société, car c'est une loi de liberté, et l'essor de la liberté est caractéristique du progrès humain ; ni l'anarchie, l'émancipation totale de l'individu à l'égard de la société, car c'est une loi de dévouement, et finalement la liberté apparaît comme la condition d'un meilleur service rendu par chacun de ses membres à la société, à l'humanité. Le progrès humain ne délie pas l'homme de son devoir envers l'humanité ; il ne fait, au contraire, que rendre ce devoir plus présent à son esprit, à son cœur, à sa volonté, le lui montrant avec plus d'évidence, le lui faisant sentir plus intimement et plus délicatement, le rendant plus apte à s'y porter de lui-même par un libre mouvement de son action. Il a transformé en vieux mythe le droit divin des pontifes et des rois ; mais il commence aussi bien à dénoncer que le droit divin de l'individu, son autonomie absolue, est un autre mythe. Il a découvert que la liberté est la condition du progrès ; il est en train de découvrir qu'il n'est liberté vraie que dans la soumission à une loi supérieure. Il n'a élevé l'individu à la liberté que pour être par lui mieux servi. Il n'a pas libéré, il ne pouvait pas libérer l'homme de son devoir envers l'humanité ; il a, au contraire, approfondi le devoir et rendu l'homme plus capable de s'en mieux acquitter. L'humanité grandissante réclame davantage de ceux à qui elle a plus donné. Elle les a rendus plus libres pour qu'ils soient meilleurs et plus dévoués. Son service

ne connaît pas d'exemptions ni de catégories privilégiées. La parole de l'Évangile (1) y a son application, le plus grand n'étant qu'un serviteur plus obligé que les autres envers la communauté, et nul n'ayant le droit d'être inutile.

II

Au premier rang des facteurs intimes de ce progrès humain il faut mettre la foi. Ce mot est, bien à tort, quelque peu discrédité parmi nous, — au détriment de la chose, — parce que certains en ont abusé pour signifier la profession obligatoire de telles croyances déterminées qui seraient éternellement vraies et pratiquement nécessaires au bien de tous, au salut des hommes et de l'humanité. A prendre tels que nous les connaissons le monde, l'homme et l'histoire, il ne semble pas que des croyances ainsi caractérisées existent ni qu'elles puissent même exister : révélées d'en haut, — comme si jamais l'humanité avait connu semblable révélation ; — depuis le commencement, — comme si l'on pouvait dater le commenrement de l'humanité, et que ces débuts fussent

1. *Marc*, X, 43-44.

matière d'histoire ; — constantes, — comme si le flux des pensées humaines, même dans les religions qui prétendent posséder des croyances immuables, n'avait pas été réellement changeant ; — renfermant les principes de la religion absolue et de la morale définitive, — comme si pareille religion et pareille morale s'étaient jamais vues et n'étaient pas même inconcevables. — En fait, les croyances de l'humanité, selon qu'elles sont accessibles à notre observation, apparaissent comme un flot continu d'opinions variées et variables, toujours mouvant, parce que la pensée de l'homme est toujours plus ou moins en éveil, et où il n'y a de permanent que les lignes générales où se distingue l'orientation de cette pensée. Le mouvement de la pensée religieuse n'est pas plus discontinu que l'histoire humaine ; mais c'est un mouvement, c'est-à-dire quelque chose qui dure et progresse en vertu d'une force initiale, et dont l'arrêt absolu serait la cessation même de la pensée. Le courant de la foi produit les croyances où la foi s'exprime, il les accueille et les porte, il les rejette aussi et les remplace. La foi tomberait morte s'il était possible que la pensée croyante devint réellement immobile. On peut concevoir dans l'abstrait une croyance religieuse et morale qui soit une vérité immuable, de même que l'on peut concevoir dans l'abstrait un homme qui soit infaillible pour définir cette vérité. Mais le monde de l'abstraction est un monde de fiction, comme celui

du mythe, dont il diffère surtout par la décoloration et l'artifice de ses images. Au point de vue réel, forme immuable et oracle infaillible de vérités humaines sont conceptions contradictoires en elles-mêmes et contredites par la nature des choses.

En son fond durable, la foi n'est rien de plus qu'un sentiment indestructible de confiance en la vie et en sa valeur morale. Il paraît évident que ce sentiment procède de l'instinct de conservation, c'est-à-dire de la vie même, et qu'il la sert ; mais dans l'animal humain ce sentiment n'est pas que l'instinct de conservation physique ; il est comme la surexcitation de cet instinct par la perception de son objet, comme son affermissement par un effort voulu pour la réalisation de cet objet ; comme sa moralisation par la conscience d'un devoir à accomplir dans cet effort et par le sens d'une vie supérieure ainsi organisée et assurée dans le devoir. Cette assurance morale dans la vie humaine, dans la vie moralement comprise, est proprement la foi. Du moins en est-ce la substance, le nerf de toute vie religieuse et morale, sous toutes les formes de religion et de moralité, depuis les plus rudimentaires jusqu'aux plus perfectionnées. Au plus bas degré, c'est l'humble foi en l'avenir du clan et de la tribu, garanti par l'observation des rites et des coutumes ; dans les cités et les royautés primitives, dans les cultes nationaux, c'est la foi en l'avenir de la nation, garanti par l'observation du

culte et des lois ; dans les religions de salut, c'est la foi en l'avenir transcendant et immortel de l'humanité, garanti, en même temps que son avenir temporel, par un culte plus personnel, un recours plus intime aux puissances de l'idéal et par une meilleure discipline de la vie. Et pour ceux, de plus en plus nombreux maintenant, qui ne peuvent plus trouver dans les religions établies l'appui de leur vie morale, mais qui ne laissent pas d'avoir pour religion, comme tous leurs pères depuis qu'il y a des hommes, un idéal d'humanité, — ils n'ont pas encore accoutumé de l'appeler religion parce que plusieurs n'en voient pas le caractère essentiellement religieux, aussi parce que le lien social n'en est pas encore suffisamment formé, — leur foi est dans un avenir meilleur de leur humanité nationale et de l'humanité entière, garanti par l'œuvre disciplinée de la vie humaine. Certes, une telle assurance dans l'avenir humain, à tous les degrés qu'on vient de voir, n'est que de la foi, et il n'est pas d'autre mot pour la qualifier, vu que, depuis un bout jusqu'à l'autre, on ne saurait dire qu'elle se fonde sur une expérience exacte des faits, expérience qui aurait été, qui serait encore, qui probablement sera toujours plutôt de nature à la déconcerter, sinon à la décourager tout à fait. Le principe de cette foi est intérieur, et ce n'est pas le monde extérieur qui nous l'a suggérée ; elle a donc jailli du fond mystérieux de l'humanité. Il n'y a pas à

dire que la société l'a créée pour son besoin ; car c'est aussi bien cette foi qui a créé, qui soutient la société, qui s'exerce depuis toujours à créer et à parfaire l'humanité. C'est en société que l'homme se forme et se développe ; mais la société n'est que le milieu indispensable à son développement ; elle n'a pu tirer de ce bipède que ce qu'il était apte à fournir ; elle n'a d'ailleurs existé que par lui et non avant lui.

Au regard d'une raison sévère, et si l'on en juge par le rapport de l'espérance à sa réalisation directe, la foi a toujours comporté une forte part d'illusion. Mais tant s'en faut que la foi n'ait été qu'illusion. On pourrait le soutenir si elle se confondait tout à fait avec les croyances où elle s'exprime et qui fatalement deviennent caduques. Or la foi n'est pas la croyance, bien qu'elle soit dans la croyance et qu'elle l'anime ; la foi, comme on vient de le voir, est un sentiment, une sorte d'instinct supérieur dont le principe profond ne se laisse pas plus définir que son ultime objet ; et de ce sentiment l'on peut dire qu'il a été tout ensemble besoin, force, ressort. C'est pourquoi la foi survit, en des religions nouvelles, aux religions qui meurent. La foi a toujours été, elle reste le grand ressort moral de l'humanité. Elle est un principe d'action, le grand moteur de l'activité humaine et qui donne à cette activité sa signification propre, c'est-à-dire sa signification morale, altruiste,

sociale, qui y met une valeur et non seulement un intérêt, qui y introduit une âme de justice avec une perspective d'éternité. On a dit que la foi transporte les montagnes (1). Par sa propre vertu elle n'a jamais déplacé un grain de sable; mais elle a fait plus que de jeter dans la mer tout un continent; depuis le commencement elle soutient dans sa dure et périlleuse odyssée l'humanité, la conduisant toujours plus haut, obtenant d'elle des sacrifices plus volontaires, jetant sur l'abîme ténébreux au bord duquel se poursuit notre pèlerinage le rayon d'espoir qui nous préserve du vertige. En vérité, la foi est le principe de la vie morale dans l'humanité; elle est cette vie même, ou du moins elle en est la sève féconde.

Cette puissance de la foi est le mystère de l'humanité, aussi le point où ce mystère rejoint celui de l'univers et se confond avec lui. Car, en affirmant la valeur morale de l'existence humaine, la foi affirme aussi bien, et contrairement à toutes les apparences, la signification morale du monde et de la vie qui est dans le monde. Si la raison découvre le mécanisme du monde extérieur, la foi perçoit intuitivement et révèle un monde intérieur qui n'est point mécanisme, qui est conscience et volonté, où la spontanéité de la vie se détermine en connaissance du vrai, en amour du bien; un monde qui,

1. *Marc*, XI, 23.

opprimé en quelque façon par le mécanisme universel, ne laisse pas de s'en dégager, de le dominer au moins relativement. La foi oblige la raison à reconnaître cet ordre de l'esprit, dont la raison pourtant ne saurait définir géométriquement la loi, bien qu'elle n'ait pas cessé de s'y essayer. Pour que la raison pût ainsi définir la vie de la foi, la vie de l'esprit, elle aurait besoin de l'arrêter sous son regard, ce qui n'est possible que par une considération limitée et arbitraire dans sa limitation, la vie étant mouvement, et plus large que la raison, en sorte que la raison ne saurait, à aucun moment, l'embrasser tout entière ni en fixer l'image définitive. La foi est la plus haute expression spontanée de la vie dans son développement humain, et la plus sensible manifestation de la force qui travaille à ce développement.

Les crises de la foi, qu'amène fatalement l'évolution de la vie, se manifestent au dehors comme des crises de croyances, ce qu'elles sont dans l'ensemble et pour l'histoire générale de l'humanité, puisque la foi survit aux crises, agrandie et épurée, laissant derrière elle un interminable déchet de croyances mortes. Toutefois les crises de croyances, dans les individus et les sociétés, ne vont pas sans une certaine crise de la foi, qui s'accuse en des mouvements ou des courants de scepticisme moral, ou bien dans une diminution nette du sens moral et de la moralité. Si les crises de la foi sont la condition

générale de son progrès, elle peuvent être l'occasion de son dépérissement. Une crise de croissance est mortelle au sujet qui se trouve incapable de la supporter. Il est inévitable que le doute, à un moment donné, atteigne des croyances que la vie déborde et que la raison est induite à mettre en question. Or, le doute, si utile et indispensable qu'il soit pour le progrès de la raison, n'est pas dans l'ordre moral un stimulant pour l'action. Les services qu'il rend dans cet ordre sont négatifs, pour la dissolution des préjugés devenus trop lourds, des superstitions devenues trop encombrantes, des coutumes devenues trop abusives. Le doute est l'instrument nécessaire de la critique, mais par lui-même il ne produit et ne construit rien. Appliqué aux directions de la conduite, il peut aisément dégénérer en un scepticisme destructeur, non seulement des croyances, mais de la foi même, c'est-à-dire de la vie morale, si la foi n'est pas assez forte pour se libérer du doute, s'affirmer dans la conscience de sa propre vertu et se définir en un nouveau symbole qui défie au moins provisoirement les réclamations de la raison parce qu'il répond aux aspirations actuelles de l'humanité. Le scepticisme moral caractérise les siècles de décadence et les peuples qui tombent, ceux qui inclinent à ne connaître d'autre idéal que la jouissance et qui ainsi courent à leur perte. Aussi bien les sceptiques peuvent-ils être parfois

de très grands esprits ; mais les grands génies de l'humanité, ses grands bienfaiteurs et ses grands saints ne sont point sceptiques. Le scepticisme décourage les initiatives généreuses jusque dans l'ordre de la pensée ; mais c'est surtout la vie morale, la sève d'humanité, qu'il paralyse et tarit. Il n'est de grande œuvre en ce monde que par ceux qui ont foi dans l'humanité.

Cette puissance de la foi est étroitement liée à celle de la tradition, qui suggère et entretient la foi. La foi vient de la société à l'individu, et c'est la foi en elle-même, en son avenir, que la société, que l'humanité inculque à chacun de ses membres. Il est une chaîne de la foi, qui est celle même du développement humain dans la tradition progressive, — lentement progressive, souvent stationnaire apparemment, et même régressive, mais secouée ici et là, par intervalles, de mouvements féconds, — des religions et des sociétés humaines depuis les origines. Le courant de la foi se confond avec celui de la tradition dans l'humanité. Mais comme la foi est à distinguer des croyances où elle s'exprime, la tradition, comme véhicule de la foi, n'est pas à confondre avec les institutions qui la représentent. Ces institutions se trouvent facilement en défaut, comme les croyances, et elles peuvent compromettre la foi qu'elles ont pour objet de conserver. La tradition, par elle-même, est une force active, comme la foi, et pourtant les institutions qui la

gardent peuvent être et sont souvent, même ordinairement, des influences rétrogrades. La force de la tradition est dans le sentiment de pérennité qu'elle donne à la foi, le sens de l'unité sociale, de l'unité humaine dans la durée pour la même œuvre depuis les générations anciennes, maintenant et toujours ; elle est l'appui que la foi trouve dans son passé, gage de sa conservation ultérieure; elle est ce passé de la foi, vivant encore dans le présent et garantissant l'avenir. La tradition enveloppe l'individu et le pénètre d'une impression vive de communion avec l'humanité d'hier, celle d'aujourd'hui et celle de demain. La tradition vivante est inséparable de la foi ; c'est la foi qui dure en se transmettant. Mais les documents de la tradition ne sont pas la tradition ; mais les canaux de la tradition ne sont pas sa vie continue. Ni un livre ni un sacerdoce ne sont l'âme de la religion : ce qui ne les empêche pas, entrant dans la religion, de la confisquer, pour ainsi dire, à leur profit, et de la matérialiser, de l'immobiliser en eux-mêmes.

La foi se définit en formules que la tradition autorise. Même les initiateurs religieux, — ceux qui, à un tournant de l'histoire, vivent intensivement un besoin ou une aspiration de la conscience commune et en traduisent avec force et clarté le pressentiment, — les initiateurs religieux disent leur foi dans un enseignement que retiennent leurs disciples. La transmission de la foi, dans les

anciennes religions, s'est faite par le moyen de cet enseignement reçu, dont l'expression est devenue sacrée. Les grandes religions ont eu leurs livres saints ; et rien à la longue ne devient plus lourd à porter pour la foi qu'un livre canonisé. La foi était vivante et agissante ; mais le livre où on l'a consignée ne peut être que mort et immobile. Du reste, on a soin, sans le vouloir, de le déclarer tel en le regardant comme la forme dernière et intangible de la vérité. Paresse naturelle de l'esprit humain, trop heureux de s'arrêter sur une formule fixe. Prestige de la tradition dont ce livre est témoin, du maître dont il reproduit la parole, des saints qui l'ont écrit. Ce livre est l'auguste passé. Il devient même de plus en plus auguste, comme il est de plus en plus passé. On ne se lassera pas d'y chercher la lumière ; et comme il exprime une pensée qui n'est plus, qui de moins en moins s'adapte aux conditions de la société qui le garde, on sollicite le texte par des interprétations complaisantes ; la raison déploie au service de la foi ses plus subtils artifices, jusqu'au jour où elle s'aperçoit — si elle réussit à s'en apercevoir, — que son travail est inconsistant et que le livre ne méritait pas tant de confiance. Quand le protestantisme s'arma de la Bible contre le catholicisme romain, il eut une victoire relativement facile, mais qui devait être sans lendemain, parce que, si l'Écriture se trouvait ne point justifier les prétentions de la papauté, elle se

trouva bientôt, à une considération plus attentive, ne pas justifier davantage les dogmes traditionnels que les premiers réformateurs avaient conservés, ne s'étant pas aperçus que le dogme trinitaire et christologique n'était pas plus cohérent et achevé dans le Nouveau Testament que celui de l'institution ecclésiastique. En fin de compte, le livre, bien examiné, bien discuté, apparut ce qu'il était, un très vieux livre, qui représentait en des croyances toutes périmées la foi d'un passé lointain. Les récentes formes libérales du protestantisme, qui ont prétendu ne retenir que l'essence du christianisme et qui se sont flattées de discerner cette essence dans l'Évangile, ont ainsi concilié la superstition du livre avec les exigences d'une foi plus éclairée ; mais ce n'est point le livre qui porte leur foi, c'est leur foi qui s'obstine à traîner le livre, cependant que leur raison ravaille à en alléger opportunément le fardeau.

Une institution sacerdotale est toujours plus ou moins gardienne de la foi ; elle se fait volontiers organe de son enseignement, et elle peut tirer de la foi même et de la tradition un prestige analogue à celui du livre sacré. Or, si elle perd le contact de la foi qui vit dans la communauté ; si elle n'a pas, en temps opportun, le sens de la foi progressive, de cet idéal ascendant qui est l'essence vivante de la religion ; si elle s'institue tyran de la foi par un enseignement imposé de sa propre autorité, par une doctrine qu'elle proclame comme l'immuable vérité,

définie par son infaillibilité, la charge de cette tradition immobilisée devient aussi intolérable que celle du vieux livre, et elle l'est même bien davantage en pratique, parce que le vieux livre ne saurait par lui-même sévir contre les libertés de l'exégèse, tandis qu'un sacerdoce peut faire la police de l'orthodoxie. Ainsi l'Église catholique a-t-elle créé la formidable machine de l'inquisition, sans se douter du tort qu'elle allait se faire à elle-même. C'est elle qui avait conservé le vieux livre sacré ; elle l'avait neutralisé en canonisant à mesure les principaux développements de sa propre croyance ; pour clore ce système d'absolutisme elle attribua à son corps enseignant, finalement personnifié dans le pape, le privilège exclusif de dire infailliblement la foi : les simples chrétiens, mineurs à perpétuité, n'auraient qu'à croire la doctrine que leur donneraient toute faite des maîtres liés eux-mêmes par les décisions de leur infaillibilité. Une orthodoxie ainsi comprise ne pouvait que susciter beaucoup d'hérétiques, et l'inquisition fut chargée de les supprimer. La tradition, qui est de soi un courant vivant, mais qui, un peu plus un peu moins dans toutes les religions, — on pourrait dire aussi bien dans toutes les branches de l'activité humaine et de l'enseignement humain, — devient comme naturellement routine, s'était matérialisée dans un énorme et pesant mécanisme ; et si elle ne fut pas un régime de mort, c'est que, malgré tout, le mécanisme était fait d'hommes

vivants qui ne pouvaient pas se fermer entièrement aux leçons de la vie ; ce fut du moins un régime de compression intellectuelle, morale, sociale et politique contre lequel l'humanité ne pouvait manquer de réagir lorsqu'il deviendrait par trop insupportable ; et cette réaction était tout aussi indispensable pour le progrès de la foi humaine et de la religion que pour la sauvegarde de la raison individuelle ou de la liberté des peuples.

Le protestantisme, du moment qu'il conservait la Bible et l'idée d'une révélation contenue dans la Bible, n'a pas rompu avec la tradition historique du christianisme, et, quoi qu'il prétendît, il ne pouvait pas rompre non plus avec toute tradition d'enseignement. En proclamant simultanément la divinité de l'Écriture et la faculté pour chacun d'y trouver lui même la révélation, il s'est fondé sur une contradiction. Après tout, la Bible aussi est une tradition, et de même l'enseignement des pasteurs. Le principe de l'individualisme religieux implique une erreur essentielle : on ne se met pas, on ne peut pas se mettre en dehors de la tradition, et notre existence morale n'a de sens qu'insérée dans la tradition vivante de l'humanité. Au fond le protestantisme ne s'est point dégagé, il ne pouvait point se dégager entièrement de la tradition chrétienne ; il a renié sur des points de plus en plus nombreux la discipline et l'enseignement traditionnels. Mais c'était chose grave et

de conséquence que d'instruire l'individu à se compter seul, s'imaginant que le tout de la religion se passe entre Dieu et lui. Car l'individu n'est pas un tout en soi ; il est une chétive portion de l'humanité, un organe transitoire de la vie, — aussi bien de la vie morale, — d'une vie qu'il transmet après l'avoir vécue et dont il n'est aucunement un centre absolu. Placer toute la religion dans l'individu, c'était faire de Dieu la forme transcendante de la personnalité humaine, et de chaque homme le centre du monde. En soi et quelques services qu'il ait pu rendre, le principe de l'individualisme religieux est une véritable hérésie à l'égard de l'humanité.

De son côté, le catholicisme, puisqu'il entend se justifier devant la raison et qu'il attribue le mérite au devoir librement accompli, veut garder en fait le respect de la conscience humaine ; il travaille à instruire cette conscience et à la développer. Il n'en a pas moins renié en principe et compromis dans la réalité la liberté de cette conscience, l'essor de l'humanité, en décrétant l'immutabilité de sa croyance, en imposant aux esprits des dogmes morts, des squelettes d'idées qui n'ont plus d'objet, — ce que font aussi, dans une large mesure, les orthodoxies protestantes, — en se constituant par sa hiérarchie, non plus éducateur des âmes, mais tyran des intelligences et des volontés. Durant les derniers siècles l'histoire de la civilisation a été, en

grande partie, une lutte de la science contre la théologie, de la liberté morale contre la contrainte religieuse ou masquée de religion, de la liberté politique contre la domination cléricale. L'effort d'émancipation a pu être parfois inconsidéré et désordonné ; il n'en était pas moins légitime et nécessaire; et ce ne sont pas les extravagances des révoltés qui ont déterminé la crise de la foi, c'est en premier lieu l'attitude de l'Église et son parti pris d'immobiliser la tradition de l'humanité.

Il n'est tradition vraie que de mouvement et de vie. Il n'est de vie religieuse et morale dans l'humanité que par la tradition. Mais la tradition n'est plus humaine si elle cesse d'être vivante. C'est pourquoi ni le despotisme religieux, ni l'individualisme religieux ne peuvent être la formule de la religion humaine. La foi vit de la tradition ; elle est dans l'individu comme un acquis de l'humanité que la tradition même instruit l'individu à s'assimiler ; et la tradition ne vit dans la foi des individus qu'à condition de s'y régénérer par la continuité de l'expérience humaine. L'Église catholique a sous la nom de foi accumulé tant de croyances irréalisables pour notre esprit, et sous le nom de tradition institué un régime tellement hostile à tout progrès humain, que beaucoup, par une réaction insuffisamment mesurée, ont pu se persuader que l'avenir de notre humanité ne pouvait être que dans une répudiation absolue de la tradition religieuse et

même de la foi. Ceux qui pensent ainsi ne se doutent pas que s'ils avaient réussi à se mettre tout à fait en dehors de la foi et de la tradition, ils seraient aussi bien en dehors de la raison et de l'humanité. Mais foi et tradition avaient besoin de s'instruire de se réformer ; elles sont susceptibles de s'éclairer et de s'améliorer.

Étroitement associée à la tradition de la foi dans la conscience humaine est la faculté de dévouement, l'inépuisable vertu de sacrifice que la foi réussit à développer dans les hommes pour le bien commun de l'humanité. Car la foi humaine a pour objet de créer, non des êtres qui se jugent parfaits en eux-mêmes et qui se montrent soucieux de maintenir, envers et contre tous, les droits de leur excellence, mais des membres dévoués de la communauté des hommes. Les aberrations d'un mysticisme intempérant ont pu souvent obscurcir cette loi de la société humaine ; elle n'en reste pas moins le principe vivant de toute religion et de toute morale. Les règles de conduite : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse », et : « Ce que vous voulez qu'on fasse pour vous, faites-le pour autrui », sont des préceptes de sagesse pratique, de moralité presque philosophique, non de moralité religieuse et profonde ; car elles n'expriment pas le principe du dévouement nécessaire. Même en sa forme positive le précepte ne vise que les égards dus au prochain, l'observation ordinaire

de la justice et de la charité dans les relations sociales. Que déjà cette observation ordinaire demande une mortification perpétuelle des instincts égoïstes, rien n'est plus certain. Mais les exigences de la moralité humaine vont plus avant. En langage mystique, elles sont plutôt représentées par le commandement d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces : ce qui implique le don de soi-même à l'œuvre divine, c'est-à-dire à l'œuvre du dieu national dans la société de son peuple, à l'œuvre de Dieu dans la société des hommes, à l'œuvre de l'humanité. Car il n'est pas de société humaine, si rudimentaire ou si perfectionnée qu'elle soit, qui n'oblige ses membres à travailler les uns pour les autres, et n'en contraigne même, dans l'occasion, plusieurs à risquer leur vie dans l'intérêt commun. La vie morale et sociale de l'homme est faite, en réalité, de tout autre chose que de simples réserves habilement calculées pour que chaque individu trouve ici-bas le maximum de jouissances avec le minimum de restrictions. Ni la société domestique, ni la société civile ne pourraient subsister si elles s'appuyaient uniquement sur ce principe. Il y faut plus de générosité en chacun, et la disposition à faire passer le bien général avant l'intérêt propre. Si les individus ne savaient trouver dans le dévouement non calculé une joie supérieure à celle que peut leur procurer la satisfaction de leurs appétits égoïstes, famille et

société déclineraient vite : c'est d'ailleurs ce qui arrive lorsque fléchit le sens du dévouement et que l'individu se met à envisager d'abord les moyens de se gêner le moins possible dans la vie.

Il va de soi que le sens du dévouement s'est éclairci et approfondi, comme tout le reste, dans l'évolution humaine. Mais la réalité de ce facteur de la vie morale n'est pas plus contestable que celle de la foi, à laquelle il est corrélatif. C'est, en effet, à un idéal que l'homme se dévoue, et non seulement aux individus qui avec lui dans le présent constituent la société, tenus à la même loi du dévouement réciproque. Dans toutes les sociétés humaines cette faculté de dévouement a été plus ou moins exploitée par l'égoïsme, qui est son contraire. Ce qui se passe dans les sociétés inférieures, où souvent les anciens profitent des interdits qu'ils imposent au commun des hommes plus jeunes, se rencontre aussi bien dans les sociétés de civilisés, où sous d'autre formes a toujours régné, en quelque mesure, le privilège non justifié par le service. Si l'abus devient trop fort et trop criant, les dupes se révoltent. Mais ce n'est pas uniquement à ceux que dans la réalité il sert, et qui parfois abusent de sa généreuse simplicité, ou qui répondent à ses soins par l'ingratitude, que l'homme consacre son dévouement : c'est aussi bien et d'abord à l'idéal qu'il poursuit, à l'idéal de la société qui doit être, non précisément à celle qui

est; c'est à l'idéal de la société qu'il veut créer, non à celle dont il subit l'injustice. C'est donc en vérité à Dieu, c'est à l'idéal que l'on se dévoue sans compter. Calcul et dévouement sont choses qui s'excluent. Est-ce que les pères et les mères dignes de ce nom mesurent ce qu'ils doivent sacrifier de leurs aises au soin de leurs enfants ? Est-ce que le citoyen appelé à défendre son foyer et son pays voudra s'assurer d'abord autant que possible contre les risques auxquels va être exposée son existence ? Est-ce que les dévouements quotidiens, petits et grands, par lesquels subsistent les sociétés, se coordonnent au principe de la rémunération personnelle ? Certes, l'égoïsme aussi se rencontre un peu partout, mais le dévouement n'est pas une forme raisonnée de l'égoïsme; il est le don de soi au devoir, à l'idéal entrevu et voulu, malgré l'égoïsme, qui est, lui, sans idéal, ou dont l'idéal, s'il plaît encore d'employer ce mot, est, quelles qu'en soient les apparences, une satisfaction d'ordre animal, inférieure à celle, d'ordre humain, mystique et moral, que procure le dévouement.

La raison aussi est un facteur de l'évolution humaine. Si elle est ici mentionnée en dernier lieu, c'est que ni la vie ni l'évolution religieuses et morales de l'humanité ne procèdent de la raison raisonnante, de la raison savante, et que cette raison réfléchie n'y intervient qu'en auxiliaire. Non que le sentiment qui s'affirme dans la foi, qui se

perpétue par la tradition et qui donne son fruit parfait dans le dévouement, soit un instinct aveugle. Nul instinct n'est vraiment aveugle, et tout instinct vivant a quelque perception de son objet. Si l'on veut donner le nom d'instinct au sentiment dont il s'agit, cet instinct-là sera le moins aveugle de tous, puisqu'il sera l'intuition d'un objet plus élevé que celui des instincts physiologiques et naturels, la perception, profonde et comme indéfinie, d'un idéal ou d'une réalité spirituelle, — car, en ce livre, l'on n'entend point par idéal une idée pure, mais le monde des réalités immatérielles, — que la raison tâchera ultérieurement de définir, dont elle renouvellera même, sans se lasser, la définition, parce que le sens de l'idéal va s'élargissant et s'approfondissant, et qu'à mesure de ses progrès, la raison s'efforce d'en donner des formules usuelles, pour ainsi dire, et adaptées aux conditions extérieures de l'existence. La raison est comme la puissauce régulatrice des aspirations et des suggestions de la foi, pour les coordonner à leur objet pratique, en les simplifiant et les interprétant. C'est la raison qui a construit la magie des cultes primitifs, d'après les premières et fortes impressions que l'homme recevait de la nature et de sa propre vie dans sa conscience naissante. C'est elle qui a construit les mythes des cultes nationaux en explication de l'univers et de l'histoire, et qui a systématisé les anciennes pratiques de la magie en

culte de divinités. C'est elle qui, dans les religions de salut, a conçu les théologies savantes et qui a élaboré les gnoses de la rédemption.

Faut-il ajouter qu'elle a joué un rôle éminent dans toutes les aberrations du mysticisme ? Ces aberrations n'ont été, en général, que les conséquences tirées, moyennant la logique rationnelle, d'un principe que la raison avait négligé de critiquer, d'une idée ou d'une croyance qu'elle s'était faite hâtivement, et sur laquelle elle fondait ses déductions imperturbablement. On a vu plus haut quelles paraissent être les origines de la divination, et comment la raison s'est employée à en faire une science. Ce n'est pas la foi toute seule, c'est la raison, interprétant la foi et la dévoyant, qui a construit les systèmes de l'ascétisme le plus inhumain. Celui de l'ascèse bouddhique, conçue au rebours de la vie, de l'intérêt social et humain, ne laisse pas d'être déduit fort logiquement de son principe : il est possible et il importe d'échapper à la loi du changement pour se soustraire à la douleur. Cette loi du changement, telle que l'entendait le Bouddha, était déjà une croyance raisonnée, non une première impression de la foi ; on la comprenait en dernier mot de la science. L'inquisition a été un produit de la raison théologique et politique. Ceux qui ont fulminé contre les abominations du fanatisme ne se sont pas d'ordinaire aperçus que a raison y eut sa part et que les faits dont ils étaient

choqués lui étaient imputables beaucoup plus qu'à la foi. On parle volontiers de la religion et des religions comme si elles avaient trompé les hommes en abusant de leur candeur : ne seraient-ce donc pas les hommes eux-mêmes qui, en religion comme en tout le reste, se sont hardiment trompés par excès de confiance dans leur raison?

Mais la raison aussi s'est occupée à détruire ce qu'elle avait bâti, quand des expériences, qui étaient celles de la vie autant et plus que celles de la science, sont venues lui dénoncer la fragilité de ses constructions. Après avoir fait, de compte à demi avec la religion, les mythologies et les théologies, la raison a fait, pour son propre compte, la science, dont elle est fière. Peut-être ne serait-il pas trop difficile de montrer que la science, dans son ensemble et comme réalité spirituelle, ne tient pas toute seule ni sur un fondement de raison, mais sur une base de foi. C'est néanmoins au nom de la science, de sa science, des connaissances, toujours limitées et imparfaites, d'un temps et d'un milieu donnés, que la raison a battu en brèche les croyances qu'elle-même avait jadis arrangées pour le service de la foi. Elle ne changeait donc pas de méthode autant qu'on le pourrait croire, ni même d'exercice; car elle ne faisait toujours qu'adapter, consciemment ou non, à un nouvel état de la foi, une connaissance renouvelée de l'univers. Seulement elle a paru souvent, elle-même a cru combattre la foi

en s'attaquant aux croyances ; et, comme il a été remarqué précédemment, il lui est arrivé de porter quelque atteinte à la vie morale. Le rationalisme a pu ici ou là paralyser la foi. Ce faisant, la raison, bien qu'elle voulût se persuader le contraire, la raison ne servait pas la science et elle travaillait plutôt à son détriment ; elle servait, sans le vouloir, les bas instincts d'une nature que la foi tend à élever, et elle-même se privait du soutien nécessaire que la foi apporte à son effort comme à tout effort désintéressé de l'individu. Il est avéré, en effet, que la raison, à peine émancipée dans sa science soi-disant indépendante, se prend, et pour cause, à douter d'elle-même. Elle n'échappe au scepticisme moral et à l'espèce de paralysie, même intellectuelle, qui en résulte, qu'en se rejetant vers un idéal d'humanité, c'est-à-dire vers une religion, vers la religion, qu'elle se remet à servir avec ardeur, mue, non par l'intérêt personnel du savant, ni par le seul appétit ou la seule joie de connaître, mais par l'éternel sentiment de la foi qui dévoue l'homme à l'idéal de l'humanité.

Il s'en faut donc, et de beaucoup, que le rôle de la raison dans les affaires de la religion soit aussi glorieux qu'elle-même est accoutumée de s'en flatter. Elle fut, en son temps, très fière d'avoir donné aux hommes la science des oracles, la plus folle qui se puisse concevoir, et elle a eu toutes les peines du monde à s'en désillusionner, puisqu'elle a bataillé

jusqu'à l'aube des temps modernes en faveur de l'astrologie. Elle fut encore plus orgueilleuse des théologies qu'elle avait édifiées, et, à en juger par la superbe aisance avec laquelle elle dévoilait tous les secrets du monde divin, on eût dit que vraiment elle les avait vus. Son chef-d'œuvre en ce genre est la théologie catholique du moyen-âge, mythologie abstraite, où elle s'est quelque peu aiguisée, puis perdue, pour se retourner furieusement contre son propre travail en se retrouvant. Ses prétentions, depuis qu'elle est livrée à elle-même, ont paru quelquefois aussi exorbitantes qu'au temps où elle racontait Dieu. Quelques-uns de ses prophètes ont parlé comme si elle avait créé le monde et l'humanité, ou qu'elle eût du moins pouvoir de les refaire à sa guise. C'est que la raison aussi a toujours été, qu'elle est encore une faculté en voie de perfectionnement. Pendant qu'ils étaient à systématiser nos faiblesses, les théoriciens du péché originel auraient pu dénoncer tout autant l'universelle sottise que la corruption universelle de notre espèce. L'homme est un animal qui, s'appliquant le long des siècles à la connaissance du vrai et à la pratique du bien, n'a pas eu de plus brillants succès dans un ordre que dans l'autre ; mais il sent mieux ses bévues de conduite que ses écarts d'intelligence, parce qu'il en souffre davantage et directement ; de plus, étant, comme d'autres animaux de cerveau plus léger, enclin à la vanité,

il aura trouvé plus facile d'être vain de son esprit que de sa vertu. Dans la réalité, il fut toujours, d'un côté comme de l'autre, en déficit devant l'idéal poursuivi, et sa suffisance intellectuelle lui a joué de mauvais tours qu'il ne s'est point avoués ou qu'il a voulu attribuer à d'autres causes. Il est ainsi fait qu'en tout il a besoin d'une discipline.

CHAPITRE IV

La discipline humaine

> La vraie lumière,
> Qui éclaire tout homme,
> Est venue dans le monde.
> A tous ceux qui l'ont reçue
> Elle a donné pouvoir
> De devenir enfants de l'humanité,
> Parce qu'ils croient en elle.

Religion et morale, religion morale, morale religieuse sont la discipline par laquelle s'est formée ou a commencé de se former l'humanité. Dans chaque humanité vivante cette discipline a été appliquée avec plus ou moins de rigueur aux individus et à la société : c'est non seulement avec cette discipline, mais en grande partie par elle que les peuples ont vécu ; c'est aussi par les défauts de leur discipline particulière ou par leur négligence à la suivre que beaucoup de peuples ont péri. Dans l'histoire de l'humanité, autant qu'elle nous est connue, ce ne sont pas les violents qui l'emportent, comme il pourrait sembler à une considéra-

tion superficielle. Les conquérants les plus célèbres ont passé comme un tourbillon dans le monde, et ce qui dure est l'œuvre des peuples qui ont cultivé leur talent. Nous pouvons dire ce que nous devons à la Grèce, à Rome, à Israël, c'est-à-dire ce par quoi la Grèce, Rome, Israël continuent de vivre en nous. L'œuvre spirituelle des nations est leur œuvre éternelle ; et cette œuvre ne passe à des héritiers indirects que quand les héritiers directs se montrent incapables de la faire valoir. Ainsi du moins se présente à nous l'ensemble, bien que quantité d'efforts collectifs et individuels se soient apparemment perdus, comme il paraît se faire grand gaspillage de vies dans la nature. Il importe donc d'examiner les principes de cette discipline humaine et leur application, selon que l'histoire nous les révèle, puisque, sans aucun doute, l'éducation de l'humanité se continuera suivant la loi qui l'a toujours gouvernée, et qu'il nous appartient comme un strict devoir d'y travailler en nous, d'y contribuer autour de nous. Il va sans dire que cette discipline, dont nous avons pu voir que la direction générale est seule constante, son objet s'offrant à nous comme indéfiniment perfectible, a toujours été et qu'elle demeure perfectible comme cet objet même.

S'il est, en effet, une chose évidente, c'est que l'humanité n'a point grandi intellectuellement et moralement par le simple jeu, par l'activité irréfléchie de ce que jadis on appelait volontiers ses

instincts ou sa nature. En s'abandonnant à ses appétits et inclinations sensibles, elle serait restée dans l'immédiat voisinage des animaux supérieurs, si toutefois elle ne leur avait cédé la place. Son excellence résulte d'un travail de plus en plus conscient et toujours suivi, d'une discipline volontaire et imposée, parfois très dure, déraisonnable en beaucoup de ses parties, si ce n'est en quelques-unes de ses formes générales, mais dont on ne saurait dire néanmoins que, quant à l'ensemble, elle n'a pas été l'indispensable moyen du progrès réalisé. L'homme a grandi par un effort discipliné, un effort de plus en plus moral, qu'a soutenu le sentiment mystique du devoir ; et c'est ainsi que, parti de l'animalité, il s'est élevé graduellement en humanité. Il serait insensé de penser que l'on peut vivre maintenant sur l'acquis, comme si effort et discipline avaient cessé d'être nécessaires. La vie morale des individus et des groupes humains n'a point cessé, elle ne cessera pas d'être une lutte où le progrès réalisé n'est garanti effectivement que par la continuité de l'effort vers un progrès ultérieur. Il faut continuer de marcher, par le même chemin, vers le mieux. D'où nécessité d'une discipline toujours meilleure, en vue d'un résultat plus accompli. Ce sont là vérités simples, mais opportunes à rappeler, parce que la paresse et la routine ne se lassent pas non plus de les oublier ou de les méconnaître.

I

Discipline et liberté ne sont pas des mots qui se contredisent, et les choses que ces deux mots signifient ne s'excluent pas réciproquement. On méconnaît leur véritable nature en les croyant opposées et en se comportant comme si la liberté était un bien supérieur à la discipline ou qu'elle pût et dût se passer de cette compagnie censée gênante. L'histoire cependant et l'expérience nous apprennent que discipline et liberté sont corrélatives, la première instruisant la seconde, et celle-ci ne pouvant aucunement se passer de celle-là, dont elle a besoin d'abord pour naître, puis pour durer et se perfectionner. Dans toutes les sociétés humaines une certaine discipline a toujours été la condition d'une certaine liberté, la liberté procurée et laissée aux personnes adultes, aux membres actifs de la communauté, de réaliser par leur initiative propre les fins de la société, en conformité de l'idéal que cette société prescrit. Forme et qualité de la discipline ont varié avec les progrès des sociétés ; de même la forme et la qualité de la liberté. Ce qui n'a point varié, du moins au point de vue de l'idéal social et humain, et quels qu'aient

pu être en fait les abus de la discipline ou ceux de la liberté, c'est le rapport immédiat, nécessaire, constant, où sont l'une vis-à-vis de l'autre discipline et liberté, la discipline étant l'initiation indispensable à la liberté, la condition permanente de son utile exercice, et la liberté n'ayant sa raison d'être que dans cet exercice même et dans les fruits qui en résultent. Ni la discipline ni la liberté ne sont des fins ; l'une et l'autre sont des moyens, et des moyens perfectibles. Nul n'en doute pour ce qui est de la discipline. Mais il en va de même pour la liberté, qui n'est ni la fin de l'individu ni celle de la société ; la liberté n'est aussi qu'un moyen par lequel l'individu réalise sa fin dans la société, et la société elle-même réalise sa propre fin. La liberté n'est pas le droit qu'il faudrait reconnaître à l'individu d'aller contre sa fin, contre son devoir, ni le droit qu'il faudrait reconnaître à la société de travailler contre elle-même, contre son propre idéal ; c'est la faculté acquise par l'homme et par la société de poursuivre leurs fins par une initiative réfléchie. La faculté d'errer et de mal faire peut être, en un sens et dans une certaine mesure, la condition de la liberté ; mais tant s'en faut que ce soit un droit de cette liberté ; ce n'en est que le risque, l'écueil et la défaillance. Parce que la liberté s'acquiert, parce qu'elle n'est pas donnée naturellement à l'homme, toute faite et armée pour l'œuvre d'humanité, une discipline est indispensable ; la

discipline aide à conquérir et à exercer comme il faut la liberté. Discipline sociale, conséquemment religieuse et morale, qu'elle concerne l'individu, ou la famille, la cité, la nation, ou les rapports internationaux et les relations générales d'humanité : c'est ce qu'il est aisé de constater en passant sommairement en revue ces applications de la discipline humaine. La condition normale de notre moralité est dans une discipline volontaire.

Même les non-civilisés ont une discipline de l'éducation, et qui ne consiste pas seulement dans l'instruction rudimentaire que réclame le genre de vie mené par les adultes, mais dans une véritable initiation religieuse, une façon de mystère, qui est censée introduire le néophyte dans la vertu de son nouvel état et qui pratiquement l'introduit dans la vie sociale, dans l'unité religieuse et morale de son groupe. Cette initiation a ses rites plus ou moins compliqués, souvent aussi ses épreuves. Elle est assez fréquemment comprise comme une nouvelle naissance, parfois même avec un simulacre de mort et de résurection. Le fait est que désormais une âme nouvelle, celle de la société où il devient membre agissant, doit s'emparer du sujet : on lui signifie, en quelque sorte, qu'il a vécu jusqu'à présent dans la liberté inférieure d'un petit animal, et que désormais il devient homme, jouissant d'une liberté supérieure, mais sous la discipline tribale et la direction des anciens. Ce vague pressentiment

d'une âme sociale, humaine, libre dans la règle, et qui se substitue à l'âme de l'enfant non compté dans la tribu, est extrêmement significatif.

Les initiations des non-civilisés regardent surtout les hommes, et à peine existent-elles, en forme très réduite, pour les femmes. La raison est que chez ces peuples la condition sociale de la femme est fort abaissée au-dessous de celle de l'homme ; les femmes sont plutôt des auxiliaires que des membres de la société, qui est constituée réellement et mystiquement par les hommes ; d'où il résulte qu'elles sont presque tenues en dehors de la religion. Trait important pour l'histoire humaine et gros de conséquences. Dans les sociétés inférieures, l'initiation virile, qui est la pleine initiation sociale, est aussi la pleine initiation religieuse; c'est pourquoi, dans toute la suite des religions, les fonctions sacerdotales ou proprement religieuses ne sont guère attribuées qu'exceptionnellement ou accessoirement aux femmes. Cette incapacité religieuse correspond à l'infériorité de la position sociale et morale qui a été jusqu'à nos jours, à des degrés divers, celle de la femme dans toutes les sociétés humaines.

A travers les étapes de la civilisation le caractère religieux des initiations à la vie sociale s'est maintenu. Réserve faite des initiations sacerdotales, qui, tout comme la consécration des chefs, sont en rapport avec les hautes fonctions de la société,

l'initiation commune à la vie sociale et l'initiation à la vie religieuse demeurent unies ou plutôt n'en font qu'une. Dans les premières civilisations, le jeune homme est introduit par certaines cérémonies, après la préparation nécessaire, à la vie civile, à la profession guerrière, aux rites sacrés de sa cité. Mais à mesure que l'existence de la société s'est diversifiée, comportant des emplois multiples qui réclamaient une préparation plus spéciale, l'instruction s'est développée et compliquée sans pourtant cesser d'être dominée par l'éducation c'est-à-dire, encore et toujours, par l'adaptation, moyennant initiation religieuse, de l'individu à la vie spirituelle et morale de la société. Car la société continue de préparer les individus comme il convient à son service, chaque individu ayant pour cela besoin d'être élevé, dans le plein sens du mot, comme l'humanité a dû s'élever elle-même et a besoin de s'élever toujours afin de ne pas déchoir. Plus l'humanité avance, plus l'œuvre de l'éducation devient délicate, en même temps que plus nécessaire ; et tant s'en faut que la part de l'élément religieux et moral y soit moins indispensable ; il importe, au contraire, que cet élément religieux et moral, ciment de l'humanité, se fasse plus intimement vivant et pénétrant. Car l'instruction toute seule pourrait nous donner des animaux subtils, habiles et industrieux, mais non des hommes vertueux et des citoyens dévoués.

Ce n'est point ici le lieu de discuter longuement les mérites respectifs des deux systèmes d'éducation que nous avons accoutumé d'appeler l'éducation religieuse et l'éducation laïque. Il est impossible pourtant de n'y point toucher. Remarquons d'abord que les mots employés ne correspondent pas bien à la nature des choses qu'ils expriment. A la place de religieuse, il faudrait dire confessionnelle ou catholique ; à la place de laïque, il faudrait dire non confessionnelle, mais nationale et humaine, — ce qui impliquerait l'élément religieux, bien loin de paraître l'exclure. — L'emploi de mots qui ont l'air de s'opposer quant au principe même qui doit dominer l'éducation, alors qu'ils s'opposent seulement quant à la forme spéciale d'application que comporte le principe, est extrêmement fâcheux, parce que ces mots inexacts impliquent ou favorisent deux tendances contraires au but de l'éducation : d'un côté le souci d'une discipline spécifiquement confessionnelle, qui pourrait aller contre notre idéal national et humain ; de l'autre celui d'une discipline qui, pour se mieux différencier de la première, se préoccuperait tout autant d'être anticonfessionnelle, anticatholique, même antireligieuse, que de réaliser par l'éducation cet idéal national et humain dont le caractère religieux et moral lui échapperait en partie ou tout à fait. Les deux écueils ne sont point chimériques ; il est certain que ni d'un côté ni de l'autre on ne s'y

est jusqu'à présent brisé ; il n'est pas moins certain que ni d'un côté ni de l'autre on n'a pas toujours paru décidé à les éviter. La question mérite d'être tirée au clair ; car il ne s'agit pas d'opinions indifférentes mais de choses qui intéressent la vie et l'avenir du pays. De la valeur des deux méthodes et de ce que devrait être leur application l'on jugera mieux en considérant les conditions qui s'imposent à une éducation vraiment humaine de l'intelligence, du sentiment et de la volonté.

Il y a une discipline de l'intelligence, et cette discipline est nécessaire à la formation et à la conduite de notre esprit. La mémoire, dont nous voyons que les animaux sont aussi doués, est la faculté que l'homme a développée la première ; se manifestant dès l'abord chez l'enfant, elle est cultivée pour commencer ; mais l'intelligence n'est pas à traiter comme si elle était faite surtout de mémoire et que sa culture consistât à la remplir, comme un vase vide, de toutes les connaissances acquises qu'on y peut emmagasiner. Chez les peuples incultes, qui vivent presque uniquement de tradition, la formation intellectuelle ne consiste guère qu'à recueillir ainsi la sagesse ancestrale. Mais c'est par l'attention et la réflexion, par le jugement et le raisonnement que se développe l'intelligence. L'éducation intellectuelle doit faire croître par l'exercice la faculté d'observer exactement, de juger sainement, de raisonner justement. A cette gymnastique l'entas-

sement des connaissances importe moins que la rectitude des opérations. Ce dont il s'agit n'est pas tant d'apprendre tout de suite le plus possible, que d'apprendre à apprendre comme il faut. Pour le choix et la quantité des objets, il faut considérer les aptitudes des individus et les fonctions sociales auxquelles ils sont destinés. Le but immédiat est l'assouplissement de l'esprit par l'exercice, en partant toujours de notions simples et exactes. Où que doive être menée cette préparation, qu'elle se borne aux connaissances nécessaires à un modeste artisan, ou qu'elle doive introduire aux carrières dites libérales, ce qu'elle doit donner, avec l'instruction convenable, est le sens et le goût du vrai. Aspect moral de l'éducation intellectuelle, condition normale de la vie de l'esprit, du travail scientifique, de l'art en toutes ses formes, de la littérature qui ne veut pas être puéril amusement ou instrument de fausseté. Là est, à tous les degrés de la culture, la dignité de l'intelligence et le devoir de la pensée. Il faut que le sentiment de ce devoir s'acquière en même temps que les connaissances techniques ; la valeur d'un esprit en dépend, et la fécondité de son travail.

Eu égard à cette formation de l'esprit, l'inconvénient de l'éducation religieuse comme elle s'est pratiquée jusqu'à présent parmi nous consiste en ce que cette éducation impose à l'intelligence un ensemble de croyances toutes faites, malaisément assimilables,

où la science antique se trouve en désaccord avec celle d'aujourd'hui. De ce manque d'harmonie peut résulter soit une déviation habituelle du jugement sur des points qui n'importent pas qu'à la direction générale de l'esprit, mais aussi bien à celle de la vie, soit une crise de la pensée dont les résultats, même si la crise aboutit, comme il arrive le plus souvent, à l'émancipation du sujet, ne sont pas toujours heureux quant à l'équilibre de son jugement et à celui de sa vie morale. Mais, politiquement, socialement et humainement parlant, tout ce qu'on est en droit de demander au maître est de pratiquer lui-même et d'encourager la sincérité de l'esprit. L'inconvénient de l'éducation dite laïque ne serait pas moindre, même au point de vue de la formation intellectuelle, mais surtout à celui de l'intérêt social, si cette éducation devait s'inspirer de scepticisme moral ou d'une complète indifférence à l'endroit des principes profonds de la moralité, la culture de l'esprit n'étant plus qu'un moyen de subsister et de parvenir.

Il serait tout aussi fâcheux de se désintéreser de la formation du jugement dans les choses morales, sous prétexte du respect qui est dû à la liberté de penser. La liberté de l'esprit est comme celle de la volonté. Ce n'est pas un don que nous recevions tout fait, comme si une fée bienveillante l'avait déposé dans notre berceau; c'est une faculté qui s'acquiert et qui est toujours susceptible de perfectionnement.

L'homme ne naît pas libre de son jugement, il le devient en s'exerçant à juger en connaissance de cause. Dans les commencements de cet exercice, il a besoin d'être guidé ; peut-être même ne lui est-il jamais inutile d'être un peu aidé ; le fait est que, socialement, il est toujours plus ou moins soutenu. Mais le plus sûr moyen d'étouffer cette liberté du jugement en ayant l'air de la garantir serait de ne pourvoir point à son développement. Pas plus que la liberté dans l'ordre de l'action n'est pour chacun le droit absolu d'agir selon son caprice, la liberté dans l'ordre de la pensée n'est le droit de penser ce qui plaît à croire. Nous n'avons aucunement le droit de penser contre la vérité, et nous avons bel et bien le devoir de la chercher, puis celui d'y adhérer quand nous l'avons trouvée. La liberté de penser, — pour autant que cette formule offre un sens raisonnable, — est tout simplement le droit que nous avons de professer ce que nous jugeons vrai, et de n'être pas contraints à professer ce que nous n'avons pas trouvé tel. Liberté tout extérieure, relative, correspondant à l'obligation, pour la société, de n'opprimer point les intelligences. Subjectivement, nous n'avons d'autre droit que celui de connaître, et le devoir d'aller au vrai, au vrai seul, dans l'élan sincère de notre esprit. L'éducation doit instruire l'enfant et le jeune homme à cette démarche où il a besoin d'être assisté et encouragé.

L'éducation du sentiment est chose plus délicate encore que celle de l'esprit. Les sentiments humains sont des énergies naturelles qui ont besoin d'être gouvernées. Leur discipline n'est point qu'une affaire d'hygiène, bien que l'hygiène y doive être prise en considération. Mais l'homme est plus qu'un bel animal, destiné à réaliser la perfection physique de sa race et à devenir un excellent reproducteur. Il a compris et construit sa vie de telle sorte qu'il ne peut pas être que cela, et que même il ne peut, en fait, atteindre à cette plénitude de la vie naturelle sans un certain développement de sa vie spirituelle et de sa culture morale. C'est dès l'enfance que s'apprend la sobriété ; c'est dès l'adolescence que se règle la sensualité. Cette discipline des instincts qui sont en rapport avec la vie naturelle n'est assurée que par le développement des sentiments moraux, d'une sorte de dignité humaine en ce qui regarde le manger et le boire, des affections qui ne sont pas simples passions mais mouvements de l'âme où entrent le dévouement et le respect, c'est-à-dire des sentiments où intervient la religion. Il existe donc, et nécessairement, une discipline des appétits naturels et des affections de famille, des sentiments sociaux, des sentiments humains. Si bon que soit le cœur du chien, le cœur de l'homme doit être meilleur encore, et le dressage en est plus minutieux. Il est d'ailleurs évident, sans qu'il soit utile d'y insister, que cette discipline ne

saurait s'appuyer uniquement ni même principalement sur des leçons théoriques, si habilement graduées qu'on les suppose pour s'adapter à l'évolution même de la vie dans l'homme grandissant. L'enseignement ne serait rien sans l'influence de ce qu'il est bien permis d'appeler l'atmosphère morale que chacun respire en son milieu. La raison toute seule ne parle pas au cœur ; c'est le cœur qui fait valoir au cœur la leçon des sentiments élevés. Normalement les sentiments de la famille s'épanouissent dans les familles qui en ont la tradition vivante ; et de même les vertus sociales là où s'en entretient l'habitude. Le milieu domestique et civil façonne ses recrues à son image et ressemblance. Cette influence toutefois n'a rien d'automatique, et, tout comme pour la formation de l'esprit, il importe que les éducateurs, parents ou maîtres, ne prêchent pas seulement d'exemple, mais qu'ils éveillent et instruisent les sentiments élevés et généreux par lesquels seront contenus et dirigés les appétits, inspirés les dévouements que la vie réclame de ceux qui veulent y marcher utilement et dignement.

Cette éducation du sentiment, diront plusieurs, est pour une bonne part l'affaire de la religion. Elle est, en effet, affaire de religion, et il serait à souhaiter que tout le monde le comprît ainsi, se rendant bien compte que ce n'est point chose vulgaire mais la portion la plus sacrée d'une œuvre qui dans son ensemble est véritablement religieuse. Il fau-

drait comprendre en même temps que telle religion donnée n'en a pas le monopole. La religion chrétienne peut être une de celles qui exercent le mieux la vie du sentiment, si même, à certains égards, elle n'y excelle plus que toute autre ; depuis des siècles elle préside à notre éducation morale et elle a inspiré encore celle du plus grand nombre de nos contemporains dans notre pays. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit à tout jamais la maîtresse indispensable d'une haute éducation morale. Si les sentiments de famille, de patrie, d'humanité, sont des sentiments religieux, ce ne sont pas pour autant des sentiments que le christianisme seul soit capable d'informer comme il convient ; ce sont des sentiments humains qui peuvent garder leur caractère religieux sans leur couleur spécifiquement chrétienne. Après tout, le christianisme, en aucune de ses formes, n'a réalisé le type absolu de la perfection humaine quant à l'individu, la famille, la nation, la société universelle. Il a développé la discipline intérieure de l'âme, mais en la liant à un mysticisme qui est sujet à beaucoup d'écarts, à des croyances que nombre de ceux qui maintenant les acceptent dans leur jeune âge ne peuvent retenir dans l'âge adulte. Ce qu'il a mis surtout en honneur est un certain sens d'humanité que d'ailleurs il n'a pas su faire prévaloir, parce qu'il l'avait encadré dans une eschatologie étroite. A ce qu'il semble, l'évolution des sentiments humains

tend à déborder le moule chrétien, comme le courant de la pensée humaine tend à submerger la croyance chrétienne. Toutefois ceux qui croient pouvoir et devoir ne recourir point à l'influence éducatrice du christianisme ont à considérer qu'ils sont tenus de faire, non pas moins, mais mieux, et que, pour ce qui est de l'éducation des sentiments, ils ne remplaceront pas la puissante impression de l'idéal chrétien personnifié dans le Christ lui-même et agissant par toute l'économie du culte chrétien, si de leur côté ils ne disposent d'un idéal aussi nettement défini en son principe, aussi vivant, aussi pénétrant, et qui soit mieux adapté aux conditions actuelles de la vie humaine, de la famille, de la société et de l'humanité. S'ils n'ont comme idéal qu'un régime d'intérêts et de plaisirs sagement équilibrés et combinés, ou bien même un système de devoirs froidement raisonnés et légitimés par les avantages qu'en assure la pratique, non un type simple et émouvant d'humanité dont se puisse inspirer toute la vie, ils ne feront qu'une œuvre incomplète, moins féconde en ses résultats que l'éducation chrétienne, quels que puissent être maintenant les inconvénients de celle-ci.

Que la discipline du caractère soit aussi autre chose qu'une instruction donnée touchant les choses à faire ou à éviter et le zèle qu'il convient de mettre à pratiquer les unes ou à fuir les autres, il est superflu de le montrer. Répétons seulement que

l'homme ne naît pas avec la possession de sa volonté libre, mais qu'il devient libre, qu'il a besoin d'apprendre à le devenir, à se rendre maître de lui-même, de son vouloir, de son action. Ce qu'il possède est une certaine faculté d'énergie qui a besoin d'être éclairée et de s'accroître par l'usage en se disciplinant, en se gouvernant elle-même. Il n'est de volonté libre qu'avec un jugement sainement formé et une subordination régulière des appétits naturels aux sentiments moraux. La volonté prend conscience de sa force et s'affermit dans le progrès de ce jugement, dans le perfectionnement de cette subordination ; par là elle s'exerce, elle devient elle-même, c'est-à-dire de plus en plus forte et de plus en plus libre, de moins en moins susceptible de se laisser entraîner aux impressions fugitives d'une imagination excitée, ou à la séduction d'une idée fausse, ou à la sollicitation d'un désir, au mouvement d'une passion non contrôlée. Plus la volonté devient ainsi consciente de sa propre force et de son devoir, moins elle est sujette à défaillance. Tant s'en faut qu'elle soit moins libre, bien qu'elle soit de plus en plus orientée, comme nécessairement, vers le bien. Mais le développement normal de la volonté libre est tout autre chose que la faculté de mal faire. Celui qui s'abandonne furieusement à sa passion est moins libre que celui qui sait, quand il le doit, y résister patiemment et fortement. La liberté morale de l'homme se réalise dans le mou-

vement spontané de sa volonté vers le bien, et d'autant plus grande est cette liberté que les appétits et les passions sont mieux disciplinés, c'est-à-dire que les chances de défaillance sont plus réduites. La liberté s'est fait jour dans l'humanité à mesure qu'à grandi l'idéal humain ; elle se fait jour et grandit en chaque homme à mesure qu'il prend conscience de cet idéal et qu'il s'en rapproche délibérément. De la liberté morale on peut dire qu'elle grandit avec le sens du devoir, l'une et l'autre étant corrélatifs, et la spontanéité de la volonté vers le bien se développant pour mieux embrasser le devoir. C'est pourquoi l'idée de déterminisme moral est contradictoire en elle-même : le déterminisme existe en dehors de la moralité et dans les défaillances mêmes de la moralité ; mais de l'acte moral, de la moralité humaine et de son progrès la liberté est à la fois le principe et le fruit. La moralité est la mesure de liberté vraie que nous réussissons à introduire dans le gouvernement de notre conduite.

Pour devenir ainsi libre, toujours plus libre et meilleure, la volonté a besoin d'être cultivée, d'être exercée. Son perfectionnement n'est point achevé avec le temps donné à l'éducatiou proprement dite. Comme la discipline humaine recouvre tous les siècles de l'humanité, elle s'impose à la durée entière des existences individuelles, elle est l'œuvre de toute la vie. Mais durant la période de première information, de ce que nous appelons l'éducation, il

appartient à ceux qui sont déjà plus avancés dans la conquête du libre et bon vouloir d'y accoutumer les novices, d'exciter et de fortifier en eux le ressort de la volonté. Simple énoncé qui ramène la question religieuse. Comment émouvoir ce ressort de la volonté autrement que par la foi, et n'est-ce pas encore le christianisme qui seul pourra donner à la volonté la discipline qui lui convient, en lui présentant le devoir avec l'autorité d'une volonté supérieure, sage et bonne, la volonté même de Dieu, en assurant au vouloir humain, infirme et combattu, le mystique appui de la foi ou de la grâce divine ? L'efficace du devoir chrétiennement compris n'est point à nier : pour nous décider à faire le bien il ne suffit pas que notre raison nous en montre les avantages et les motifs ; il faut que le bien nous apparaisse dans un rayonnement d'autorité, de puissance supérieure et indiscutable ; et rien n'est plus sacré que le vouloir divin. Gardons-nous aussi de contester l'infirmité de notre nature, la répugnance de la vie animale et de l'égoïsme aux exigences de la vie morale, et la nécessité d'un secours spirituel pour surmonter cette faiblesse : la foi chrétienne, l'esprit dont la foi anime la prière et les sacrements chrétiens sont aptes à donner cet indispensable secours. Ils n'en sont point toutefois la forme unique et invariablement fixée pour tout l'avenir de notre race. Si la croyance à la révélation chrétienne nous échappe sans qu'il soit en notre

pouvoir de la retenir, et si tout le réconfort de la foi chrétienne s'évanouit en même temps pour nous, nous ne sommes pas pour autant privés de toute notion mystique du devoir, de tout secours intime de la foi. Il ne nous est pas possible de réaliser en nous la présence d'un dieu ; mais c'est parce qu'il nous est devenu impossible d'en réaliser l'idée. Ce n'est pas qu'il nous soit impossible de réaliser la présence d'une volonté non moins auguste et d'éprouver l'assistance de son esprit. L'idéal d'humanité que nous concevons est aussi une force impérieuse, qui commande et qui soutient. Il faut le sentir, comme toute foi, pour qu'il soit opérant ; mais on peut le sentir et en être divinement assisté.

Toutefois cette possibilité ne deviendra une vérité, une réalité sociale ayant toute la vertu d'une religion, que si l'on a le courage de se définir à soi-même cet idéal et de le prononcer tout haut, de l'avouer publiquement en dépouillant l'espèce particulière de respect humain par lequel un souffle de scepticisme superficiel compromet l'expression des sentiments généreux. Il faudrait rompre décidément avec le scepticisme moral et la conception matérialiste de la vie humaine ; ne pas se faire un *credo* négatif ; n'avoir pas honte d'affirmer un idéal très pur et très haut de l'existence, de la famille, de la patrie, de l'humanité ; avoir cet idéal vivant en soi ; le communiquer en l'enseignant et le pratiquant. Les forces de la vie spirituelle ne sont point

canalisées à jamais dans les concepts et les rites des religions anciennes ; mais encore faut-il, pour les utiliser et les répandre, s'être pénétré d'abord de leur réalité, vivre de leur vertu et parler sa foi. Cette foi nouvelle, — nouvelle en sa forme et son développement, dans le jaillissement de son espoir, éternelle en son principe, et plongeant par sa racine dans la foi antique, — éclairera les volontés, les excitera et soutiendra leur effort.

II

La discipline de la famille est une partie ou un aspect important de la discipline humaine. Ce que nous en avons pourrait bien être le legs le plus précieux que nous aient fait les siècles chrétiens, bien que ce ne soit pas un fruit propre du christianisme. Les origines de la discipline familiale sont aussi obscures que celles de l'humanité. Un peu partout, au sein des hordes primitives, les rapports des deux sexes ont été plus ou moins réglés, une sorte de séparation dans l'économie de la vie commune a été instituée par une subordination relative ou complète de la femme à l'homme, et la famille ébauchée par l'attribution, de plus en plus exclusive, d'une seule femme, quelquefois de plusieurs,

à un seul homme. Si la polygamie n'est point très rare, exceptionnelle est la polyandrie. Il semble bien que l'on soit arrivé par tâtonnements successifs, étant parti d'une certaine promiscuité, à un régime fixe. Un moment décisif dans cette évolution a été celui où naquit l'idée de l'inceste, d'une inconvenance affectant les rapports sexuels entre personnes déterminées, inconvenance qu'ont bientôt sanctionnée les plus sévères interdits. Le caractère originairement social, c'est-à-dire mystico-moral, non utilitaire, de ces interdits, ne paraît pas douteux. Très significative à cet égard est la loi de l'exogamie, que l'on rencontre chez un grand nombre de non-civilisés, associée ou non à une organisation totémique de la tribu : c'est, comme on l'a vu plus haut, la loi qui défend aux hommes d'un clan donné les rapports sexuels avec les personnes de leur groupe et les oblige à chercher femme au dehors. Les interdits de ce genre, d'où résultait assez naturellement, si la femme ne sortait pas de son clan, que les enfants fussent attribués au clan de la mère, ont dû précéder les limitations plus étroites de l'inceste d'après les relations individuelles de parenté. Des explications diverses en ont été cherchées. La seule qui soit prise dans le fait lui-même est celle du respect, au sens que le mot peut comporter dans son application à ce qu'on appelait jadis l'homme de la nature. D'autre part on ne saurait se dissimuler que la discipline primi-

tive en son aspect positif, c'est-à-dire en tant qu'elle attribue une ou plusieurs femmes à un seul homme en excluant les autres, tient en quelque façon par son origine au droit de propriété. Mais tant s'en faut que de ce chef elle soit dépourvue de caractère social et religieux ; tout comme la femme du clan a été sacrée pour les hommes du clan, parce qu'elle en était, la femme d'un individu a été sacrée pour les autres hommes parce qu'elle lui appartenait ; c'est comme bien de son mari qu'elle est interdite à d'autres, et certaines coutumes de non-civilisés, sur lesquelles il est inutile d'insister, témoignent que la notion d'adultère est en rapport direct avec ce droit de propriété. Le droit du chef de famille, époux et père, s'est développé à partir de cette notion primitive de la propriété de l'homme sur la femme et sur les enfants qu'elle lui donne; et la notion de ce droit personnel paraît postérieure à celle de l'inceste. Quoi qu'il en soit, c'est sur ces deux notions, la notion négative, la prohibition de l'inceste, qui apparaît dans les sociétés les plus primitives, et la notion positive, le droit marital et paternel qui grandit dans les sociétés montant vers la civilisation, que s'est, moyennant des applications diverses, constitué le régime de la famille dans les différentes branches de l'humanité. Il s'y remarque dès le début un rudiment de religion et de moralité, mais d'une religion plutôt extérieure et d'une moralité peu profonde, avec une médiocre considération

de la personnalité humaine dans la femme et l'enfant. Telle quelle, cette discipline place l'homme fort au-dessus des animaux, et elle élève ainsi l'homme, parce qu'elle introduit, de nécessité sociale, la propagation de l'espèce dans le sphère de la moralité. Démarche décisive autant qu'indispensable, mais qui a dû coûter, qui n'a pas cessé de coûter beaucoup à l'homme animal. Nulle part peut-être n'apparaît plus sensiblement la nécessité de la discipline sociale, du frein religieux et moral, pour élever notre espèce de l'animalité à l'humanité.

Si, en général et pendant longtemps, la femme a peu compté comme valeur sociale à côté de l'homme, la raison, comme il a été dit, doit en être cherchée dans les conditions où se sont formées les premières sociétés et où ont grandi les premières civilisations. Relativement inaptes à la chasse et surtout à la guerre, occupées et fatiguées par la maternité, les femmes ont été comme placées à l'arrière-plan de la vie commune en ce qu'elle avait de plus actif et de plus intense. Exclues des opérations qui y avaient rapport, elles l'ont été aussi bien des rites mystiques qui y étaient coordonnés. L'espèce d'incapacité religieuse dont elles ont été frappees, la place tout à fait secondaire qui leur est assignée dans le culte et qui même dans certains cultes nationaux rappelle tout à fait leur situation dans les sociétés inférieures où les mystères totémiques et l'initiation n'appartiennent qu'aux hommes, sont

dues à cette cause et s'accordent avec l'espèce de servitude où la femme est tombée à l'égard de l'homme dans la plupart des sociétés antiques et chez les peuples non chrétiens. De cette infériorité le christianisme même ne l'a pas entièrement relevée.

La discipline humaine de la famille s'est beaucoup améliorée dans le christianisme, sinon tout à fait par son influence. Il est malaisé de trouver dans l'Évangile un idéal de la vie conjugale à moins qu'on ne l'y apporte. La préoccupation de la fin imminente empêchait toute attention profonde au régime normal de la famille, que Jésus, sauf sur un point, à pris tel qu'il existait en son milieu, annonçant d'ailleurs que les relations de mariage et de parenté ne subsisteraient pas dans le royaume qui allait venir et que même il était expédient, dès maintenant, de tout quitter en vue de cette éventualité. Ainsi compris et pratiqué, l'Évangile n'aurait été qu'une utopie destructive des liens de famille comme de toute économie sociale. Mais il n'est pas possible à un homme vivant de perdre tout contact avec la vie réelle. Jésus s'est prononcé sur une question concernant la discipline du mariage, et dans un sens contraire à la tradition de son peuple : il a nettement condamné le divorce, soit peut-être encore par la considération de la prochaine fin du monde, soit plutôt par un sentiment de justice et de bonté envers la femme, et sous l'influence de quelque doctrine particulière ou tradition non juive

dont l'origine nous échappe. En tout cas le précepte du Christ se trouva être d'importance capitale pour l'évolution ultérieure de la morale chrétienne ; car il protégeait surtout la dignité de la femme en accentuant celle du mariage. Cependant cette dignité du mariage ne laissa pas d'être sérieusement compromise par une doctrine que Paul a esquissée et qui, pour le principal, est restée celle de la tradition catholique : le mariage est un remède à la concupiscence innée dans la chair pécheresse ; mieux vaut se marier que se consumer par le désir ; mais il est bien préférable, si on le peut, d'attendre dans le célibat l'avènement du règne de Dieu. Partant de ce principe, l'Église affirma bientôt la valeur mystique de la continence perpétuelle, abstraction faite de l'opportunité que Paul, après Jésus, y avait trouvée par rapport à l'imminence du jugement dernier. Le mariage n'était qu'une forme inférieure de la vie chrétienne, et d'autant plus inférieure que, dans la théorie du péché originel, le mariage ne servait qu'à perpétuer et propager le péché sur la terre en le transmettant par la génération. L'acte même de la génération, sans être absolument taxé de péché, restait du moins entaché d'impureté : idée qui continuait, sous une forme à peine modifiée, dans le christianisme, une des plus vieilles superstitions de l'âge magique. Ainsi, selon la conception de la théologie catholique, le genre humain ne subsiste que grâce à l'imperfection

de la plupart de ses membres. Si d'aventure tout le monde s'avisait de mener la vie parfaite, l'humanité disparaîtrait pour toujours avec la génération présente. Un manque certain d'équilibre apparaît ici dans la doctrine, aussi dans la discipline que cette doctrine a fondée ou justifiée. Mais, pour être équitable envers le christianisme, on doit tenir compte des progrès qu'il a réalisés, non seulement des défauts qu'il n'a pas su corriger ou éviter.

Eu égard à la mentalité antique, c'était beaucoup de proclamer la femme égale de l'homme devant Dieu, au point de vue du salut ; et eu égard aux mœurs de l'antiquité, c'était beaucoup aussi de leur imposer le même devoir de fidélité conjugale. L'interdiction du divorce, nonobstant les atténuations qui y furent apportées dans la pratique, était une garantie pour la stabilité du mariage et de la famille ; elle fut surtout une garantie pour la femme. Le christianisme était beaucoup trop, dans les premiers siècles, une religion de l'au-delà, pour rien changer à la condition civile des femmes : on sait que pendant longtemps il ne songea pas non plus à changer celle des esclaves. L'égalité des époux dans la foi et devant Dieu était néanmoins un avantage appréciable, d'où se pourrait dériver peu à peu et finalement une approximative égalité dans la pratique ordinaire de la vie. Cette égalité religieuse commençait à s'affirmer en certains cultes païens de mystères ; mais l'on ne manque de justice envers

aucun d'eux en déclarant que nul ne constituait pour cet article spécial de la famille une discipline humaine comparable à celle du christianisme.

Même sur le terrain religieux le christianisme se garda bien de tirer toutes les conséquences qui auraient pu découler du principe de l'égalité Célibataire ou mariée la femme resta sujette, ici à son mari, là à la direction des clercs dès que les communautés se furent donné un clergé. L'institution des diaconesses ne dura pas, et elle n'avait pour objet qu'un service secondaire dans la participation des femmes au culte, ou bien un service de charité. L'Église a réalisé une émancipation toute relative des femmes dans l'état religieux, mais en les dérobant à la famille. Le sacerdoce leur est demeuré inaccessible. L'extraordinaire développement du célibat religieux dans les deux sexes, explicable en partie par l'état des sociétés où il s'est produit, n'en est pas moins, à beaucoup d'égards, une manifestation de mysticisme exorbitant. Dans l'Église d'Occident la politique de la papauté y a trouvé son intérêt. Sous la forme de célibat ecclésiastique ou de vœux religieux il dépasse certainement de beaucoup la mesure de ce qu'une société de constitution normale pourrait demander comme service de dévouement au célibat volontaire. En ce point l'Église catholique s'est fait une discipline qui a déjà été, qui sera de plus en plus accusée d'inhumanité. Mais la matière est de celles où les hommes, depuis qu'il y en a,

ont le plus abondamment déraisonné, sollicités en sens contraire par un appétit qu'ils ne sauraient détruire, que beaucoup n'ont pas le courage de régler, et un idéal qui, sous prétexte de hausser l'individu sur l'échelle de la perfection mystique, le soustrait à la société, à l'humanité, à la vraie moralité.

Le christianisme a relevé devant les parents eux-mêmes la personnalité de l'enfant. La tendance des sociétés antiques, attestée par leur législation, était à regarder l'enfant comme la chose du père, et il n'était pas rare que celui-ci fût reconnu arbitre absolu de la vie et de la mort du nouveau-né. Pareille licence nous étonne aujourd'hui. et volontiers nous demanderions-nous si ceux qui se l'attribuaient ne se regardaient pas eux-mêmes comme des brutes. Ils se regardaient certainement comme des hommes et se croyaient fort avancés en humanité ; mais, comme il arrive toujours, ils ne l'étaient pas autant qu'ils se l'imaginaient. Le christianisme, estimant du point de vue du salut individuel la valeur de l'être humain, fut conséquent avec lui-même en imputant valeur humaine à l'enfant qui venait à la vie. Les primitifs, les anciens, du point de vue de la collectivité, l'avaient considéré seulement comme susceptible d'acquérir le droit de vivre, mais comme ne l'ayant pas en vertu du seul fait d'exister. Par un côté, la personnalité apparaît comme la reconnaissance de l'individu par la société.

Le christianisme n'a pas voulu que cette reconnaissance fût libre de la part de la société civile représentée par les parents ; et, comme société universelle de salut, il l'a proclamée lui-même en général, faisant de tout enfant appelé à la vie une personnalité ayant le droit de vivre. L'enfant est censé tenir ce droit de Dieu, son créateur, non des parents, intermédiaires de sa procréation. Donné par Dieu aux parents, l'enfant doit être élevé par ceux-ci, conformément aux règles et à la dignité de la profession chrétienne à laquelle il est appelé pour le bien de son immortalité. Quoi que l'on pense du mythe de salut qui l'environne, cette notion de l'homme l'emporte en humanité sur celle des sociétés antiques.

C'est ainsi que, l'esprit et la civilisation des peuples chrétiens y aidant, s'est constituée ce qu'on appelle couramment la famille chrétienne, c'est-à-dire le type de famille qui, avec quelques nuances. est réalisé chez les peuples appartenant aux diverses confessions entre lesquelles se partage le christianisme. On vient de voir quelles acquisitions importantes le caractérisent : tellement importantes, que, si l'on a égard aux antécédents, tout en constatant que le christianisme aurait pu et que l'on peut, que l'on doit porter plus haut encore l'idéal humain du mariage et de la famille, on sera moins tenté de faire grief à l'idéal chrétien de ce qui lui manque. Sans le christianisme, les peuples où le christia-

nisme aujourd'hui commence à languir n'auraient point conçu le type de cette société des époux fondée sur l'entière communion des âmes et le respect mutuel, non plus sur la subordination d'un sexe à l'autre et, si on l'ose dire, sa simple utilisation pour la perpétuité de la race; où sont admises l'égalité et la réciprocité des devoirs ; où les enfants ne sont ni une charge ni un embarras, mais l'honneur et la joie du foyer ; où le souci de leur formation morale, de leur formation complète sous la prédominance de l'élément moral, prime toute considération d'intérêt égoïste ou de fausse tendresse,

Mais cet idéal qui s'est formé dans nos sociétés modernes et qui s'impose à elles, si elles ne veulent promptement déchoir, implique une haute conception, une conception religieuse de la famille, du mariage, de l'amour, des rôles de l'époux et de l'épouse, du père et de la mère. Cet idéal aussi se définit en devoir et il ne connaît de droit que dans le devoir. Devant cet idéal les plaidoyers en faveur de l'amour dit libre ne se font pas en faveur de l'humanité mais de l'animalité, ni de la vraie liberté du cœur mais pour la satisfaction de la sensualité. En considération de l'idéal humain, il n'est pas de droit égoïste à l'amour, et l'amour, quoi qu'en ait dit le vieux Corneille, n'est pas qu'un plaisir. Il peut être le plus facile des plaisirs, et c'est précisément contre cette facilité du plaisir de l'amour que depuis le commencement proteste l'idéal humain, deman-

dant que l'amour se réalise dans le devoir, afin de n'être pas qu'une passion mais une force de l'humanité. Une organisation plus ou moins incohérente et défectueuse de la vie sociale, le préjugé, la légèreté, la poussée de l'instinct en des êtres qui n'ont point appris à se gouverner, font que cet idéal est à peine senti d'un très grand nombre, et que la frivolité le prend même volontiers en ridicule. Quoi qu'on pense la frivolité, une forte discipline morale de la famille sera de plus en plus indispensable aux peuples qui auront souci de vivre. Il y aura un haut idéal de la famille, ou la famille ne sera point; or cet idéal de la famille est partie nécessaire d'un haut idéal social, et l'appui faute duquel tous les essais d'amélioration sociale seraient superflus.

Les revendications de l'individualisme absolu ne sont pas plus de mise ici qu'ailleurs. L'individu n'a pas de droit contre les conditions élémentaires de la vie sociale dans la société où il vit. Telle question, par exemple, celle du divorce, ne comporte pas, au point de vue de l'idéal moral, qui est celui de l'intérêt social, une solution aussi facile qu'au point de vue, artificiel et superficiel, du droit supposé de l'individu. En principe, le divorce est condamné par l'idéal moderne de la famille aussi rigoureusement qu'il a pu l'être par l'Évangile et par l'Église, plus rigoureusement même, parce que l'idéal humain de la famille n'était pas, tant s'en faut, aussi achevé dans l'Évangile qu'il l'est main-

tenant pour l'élite de l'humanité. Le contrat matrimonial est de sa nature perpétuel, soit qu'on le considère par rapport aux époux, soit qu'on le considère par rapport aux enfants : la famille que le mariage institue est faite pour durer, et le divorce la détruit. Si donc le divorce est nécessaire dans nos sociétés, ce ne peut être que relativement, et comme un moindre mal. Il est possible que, par suite de mauvaises habitudes sociales ou de circonstances particulières, un assez grand nombre de mariages se trouvent conclus en des conditions qui les fassent incapables de durer, ou bien par des individus mal préparés aux devoirs de la famille, ou qui se révoltent contre ces devoirs, en sorte que la dissolution de tels mariages ait moins d'inconvénient que leur maintien légal, non seulement pour les individus mal mariés mais pour la société où ils vivent. Encore est-il que le divorce devrait toujours être regardé, au point de vue social, comme convenant à des cas exceptionnels, aberrants et anormaux. Que l'honneur des divorcés soit ou non atteint par la sentence qui les sépare, il convient que le divorce en lui-même continue d'être envisagé comme une brèche à la moralité sociale ; que l'effort de la législation et de l'opinion tende à le limiter, non à le multiplier ; et que le progrès des mœurs le rende de moins en moins nécessaire.

Une autre question dont on parle beaucoup depuis quelque temps, et qui importe à l'avenir de notre

pays, est celle de la diminution constante des naissances, le problème de la dépopulation. Les causes et les conséquences purement économiques du fait ne sont point de notre sujet. Mais la question est aussi d'ordre moral, et le principe essentiel de la solution, si solution il doit y avoir, est à chercher de ce côté. Décevant est l'espoir de ceux qui croient pouvoir remédier efficacement au mal en « favorisant » les familles nombreuses. Le faux individualisme qui a pénétré notre mentalité s'accuse jusque dans la façon de concevoir et de présenter ce remède. Mettre les familles nombreuses en état de subsister honnêtement ne serait point du tout les « favoriser » aux dépens des autres, par une violation aussi exceptionnelle qu'avantageuse du principe sacro-saint de l'égalité ; ce serait, au contraire, leur faire socialement la condition qui leur est due pour qu'elles soient sur le même pied que les autres dans l'économie générale de la communauté, c'est-à-dire pour que l'égalité sociale, l'égalité véritable ne soit pas rompue à leur détriment, et que les célibataires, les ménages stériles ou peu féconds ne soient pas favorisés par la législation, ne soient pas favorisés socialement aux dépens de ceux qui par leur fécondité servent mieux qu'eux la société. Une conception absurde et béate de l'égalité réelle des individus, égalité qui n'existe pas et qui ne peut pas exister, nous aveugle sur la véritable nature, les devoirs et les droits, les con-

ditions de la seule égalité réalisable, l'égalité sociale. L'idée de relever la natalité par une prime offerte à la procréation se présente comme un expédient, et l'expédient a toute chance d'être insuffisant. Ce que l'on conçoit et offre comme une sorte d'avantage extra-légal, le législateur le devrait, en stricte justice sociale, aux ménages féconds, et sans doute doit-il encore plus qu'il n'est jusqu'à présent disposé à offrir ; mais il se ferait beaucoup d'illusion s'il croyait par cette récompense promouvoir grandement la natalité. Jamais, quoi qu'il fasse, sa prime, pour qui se met à ce point de vue, plat et bas, de l'intérêt matériel, ne compensera l'effort demandé. Jamais dégrèvement d'impôt ou subvention directe ne rendront souhaitables, pour le confort et l'agrément, à un couple égoïste, la douzaine ou seulement la demi-douzaine d'enfants, ou même la paire. C'est grande tâche qne le soin d'un enfant pour qui mesure sa peine, et c'est grand souci que la surveillance d'un enfant pour qui est ami de ses aises. A des gens qui n'ont aucun idéal du mariage et de son objet social, de la famille et de sa sainteté ; qui ne savent pas trouver leur bonheur dans le devoir et ne le cherchent que dans le maximum de plaisir avec le minimum de travail ; qui n'apportent pas le sens de l'esprit dans l'œuvre de la chair, la moralité dans l'amour, le dévouement dans la vie commune, le don d'eux-mêmes aux enfants qu'ils seraient capables d'appe-

ler à l'existence, paternité et maternité ont perdu leur signification, leur seul et véritable intérêt. Les économistes peuvent encourager de tels êtres à produire quelques rejetons pour un peu d'argent : ils n'écouteront pas les économistes ; et, dans la mesure où ils les écouteraient, le gain serait encore médiocre par la qualité.

Le tout n'est pas qu'il y ait des enfants; il faut aussi qu'on en fasse des hommes. Si la dépopulation est un fléau, l'éducation mauvaise en est un autre, sous les différentes formes qu'elle peut affecter selon les classes de la société. Mieux vaudrait souvent, pour certains parents et pour la société même, qu'ils n'eussent point eu d'enfants, que de s'être donné une idole par eux servie en son premier âge et qui les afflige ensuite de sa perverse nullité. Inutile de multiplier les individus si ce n'est pour les élever dans le plein sens du mot. Il est trop évident qu'une bonne discipline morale de la famille est la condition première d'une bonne éducation. Les faits sont là devant lesquels philosophie et science politiques n'ont qu'à s'incliner. On a pu vouloir émanciper de la tutelle de l'Eglise la famille, comme on en a voulu émanciper l'individu, comme on en a émancipé à peu près l'État. Mais il faut bien se dire que cette émancipation relative à l'égard de la discipline traditionnelle ne peut pas être une émancipation à l'égard de toute discipline, que même elle ne se justifie, elle ne peut éviter

d'être nuisible et elle ne sera utile que si elle marque un progrès dans la discipline humaine. Pour ce qui est spécialement de la famille, on ne serait certes pas fondé à en critiquer l'idéal chrétien, si ce n'était pour le perfectionner dans un idéal humain qui en retienne tout l'acquis positif. Ici comme ailleurs le véritable intérêt de notre humanité n'est pas de détruire le christianisme en ce qu'il a de sainement moral et de socialement bienfaisant, mais de l'accomplir.

III

La plus antique notion de l'État, de la société déjà civilisée ou en voie de civilisation, paraît être celle d'un groupe humain mystiquement représenté en un chef que les puissances supérieures ont investi du pouvoir de gouverner les hommes en assurant le service des dieux, en défendant avec leur secours le peuple contre ses ennemis, et en maintenant dans la cité l'ordre que les dieux ont établi. L'autorité par laquelle la société subsiste est une institution de droit divin, comme la société même, que les dieux ont fondée, comme ses lois, qu'ils lui ont données. Toutes les monarchies primitives ont été, en ce sens, des théocraties, bien que d'ailleurs leur intérêt le plus apparent fût celui de leur prospérité matérielle. Dans les cités hellé-

niques s'est ébauché ce que nous appelons un système de gouvernement rationnel et de libertés publiques : système trop rationnel sans doute, et où le goût de la liberté ne s'accompagnait pas d'un juste sens des nécessités politiques, puisque les peuples helléniques, après une période aussi courte que brillante de résistance à l'empire perse, ont succombé, par suite de leurs dissensions intestines et de leurs rivalités, à la monarchie macédonienne, pour se dissoudre finalement dans l'empire romain. Le dévouement à la cité ne put survivre longtemps à sa conception mystique, ébranlée avec la foi des dieux ; la liberté politique fut, aux mains de ceux qui en jouissaient, la faculté de s'employer au bouleversement de l'État, régime de privilégiés plutôt qu'idéal de justice humaine, et rien de stable ne fut institué. Rome, en se démocratisant, avait mieux gardé le sens religieux de la société, qu'elle tâcha d'entretenir quand elle devint un peuple-roi ; après des siècles d'insécurité, le monde méditerranéen avait connu par elle une ère de liberté relative et de paix sous la règle du droit ; il est significatif que l'autorité impériale s'imprégna immédiatement de caractère religieux, et que, sous sa tutelle, un sens d'humanité romaine se forma, incomplet toutefois, puisqu'il dut se parfaire et se réaliser en quelque façon dans le christianisme, comme si Rome n'avait su créer que le corps dont la nouvelle foi devait être l'âme. L'histoire de l'empire romain marque,

dans l'histoire générale du monde méditerranéen, le passage définitif des conceptions antiques de monarchies particulières, des théocraties nationales, des humanités distinctes, à celle d'une humanité plus large, d'un empire du monde civilisé, uni dans une même conscience religieuse de cette humanité relativement universelle, avec le double sentiment, assez vif en ses deux aspects, d'une autorité politico-religieuse très forte, et d'une valeur morale, d'une conscience, à respecter en chaque individu, même non investi de droits politiques. Cette évolution toutefois n'était point achevée lorsque tomba l'empire d'Occident, et c'est dans la chrétienté latine du moyen âge qu'elle acquit sa forme dernière, instable et passagère aussi, mais qu'il convient de regarder un instant, parce qu'elle a réalisé la conception de l'État chrétien.

Cette conception trahit sa caducité dans le temps même où elle achevait de se définir, puisque c'est le pape Boniface VIII qui en donna la formule la plus nette, et que, depuis lors, la papauté, qui pourtant n'a jamais abandonné son idéal, s'est montrée de plus en plus impuissante à en maintenir l'application. Une république chrétienne aurait existé, faite de tous les États chrétiens, ayant à sa tête le pape, comme chef suprême, chef spirituel, mais avec la direction du temporel, qu'auraient administré sous lui les princes, parmi lesquels l'empereur aurait été son vicaire général. C'est la théorie des

deux glaives, dont l'un, le spirituel, appartient au pontife romain, l'autre, le temporel, au souverain laïque, mais pour être manié au gré du pontife. Le système, avec beaucoup de heurts et d'accrocs, ne fonctionna guère que pendant deux siècles. Le droit divin des princes y est marqué, mais en subordination à l'autorité du pape, seule absolue. Le pape est arbitre et protecteur du droit, de tout droit, du droit des peuples, du droit des rois, du droit des individus. Il est le guide et, à l'occasion, le défenseur de toutes les consciences. La grandeur de ce rôle, qui eut sa raison d'être en son temps, n'est point contestable. Les inconvénients du système ne sont pas moins évidents : il existe un droit de l'humanité chrétienne et catholique, mais qui est pour la protection de cette humanité contre les autres, auxquelles en principe n'est reconnu aucun droit; à l'intérieur, le despotisme de l'orthodoxie crée sa police, l'inquisition; la curie romaine, non contrôlée, exploite les peuples et se corrompt. Il apparaît que la tâche assumée par le pape, vicaire de Dieu, est au-dessus des forces humaines, et le pontificat s'affaisse peu à peu sous son propre poids. Ce n'en avait pas moins été un puissant essai d'organisation de l'humanité dans le droit, sinon dans la liberté. L'émancipation progressive des États chrétiens produisit des monarchies de droit divin où le prince, indépendant en fait à l'égard du pape dans l'ordre temporel, partageait de plus avec

lui l'autorité effective dans l'ordre spirituel. Là où prévalut la réforme protestante, il y eut soit des monarchies de droit divin, soit des statuts religieux de l'État qui prétendaient fonder la société en droit chrétien. Ainsi les sociétés modernes se formaient avec les débris de l'idéal que s'était donné le christianisme romain. L'autorité de la loi, de toutes les lois, y demeure très forte, parce que cette autorité, en dernière analyse, est censée procéder de la révélation de Dieu dans la Bible et dans le Christ, de l'assistance de son Esprit aux dirigeants et aux communautés. Finalement, les querelles religieuses après avoir troublé la sécurité intérieure des États, avaient accentué les divisions des peuples.

Cependant une conception rationnelle de l'État, renouvelée des Grecs, s'était fait jour depuis la renaissance ; elle trouva des théoriciens chez les philosophes du XVIII[e] siècle. Elle a paru se réaliser durant quelques années de la Révolution française ; elle a depuis pénétré un peu partout, même là où subsistent les institutions des siècles antérieurs fondées sur d'autres principes ; enfin elle s'est affirmée chez nous hautement, se flattant de construire selon la raison, dans le droit et la liberté, en dehors de toute considération religieuse, un État démocratique. Projet hasardeux, irréalisable peut-être dans son idée, qui pourrait impliquer une contradiction. Autant que nous en pouvons actuellement juger, il ne doit pas être plus facile de construire une société vivante, de faire

subsister un grand peuple, sans idéal religieux, que de fabriquer par simple combinaison chimique un animal vivant. N'aurait-on pas cru pouvoir se passer de religion parce que l'on croyait devoir se dégager d'une ancienne religion ?

Le régime concordataire sous lequel nous avons vécu durant tout le XIX[e] siècle avait certainement quelque chose d'artificiel et ressemblait fort à un mensonge politique : demi-profession officielle de catholicisme par un État et une nation qui étaient à moitié sinon plus d'à moitié réfractaires à cette religion. Il n'est pas étonnant que cette combinaison bâtarde ait disparu après les fragiles monarchies qui successivement l'avaient soutenue : elle était accommodée à leur caractère de demi-droit divin, de demi-libéralisme, de demi-démocratie. Mais de ce que l'État cessait d'être confessionnel, il ne résultait pas qu'il dût être anticonfessionnel ni étranger à toute idée, à tout sentiment de religion ; la neutralité dont il faisait profession à l'égard des confessions religieuses n'impliquait pas nécessairement la neutralité, c'est-à-dire l'indifférence envers la religion même en tant que représentée dans ces confessions. La neutralité confessionnelle existe aux États-Unis avec une notion religieuse et un idéal religieux de la société, avec une égale bienveillance du pouvoir pour toutes les confessions religieuses, où l'on aime à reconnaître, non sans raison, des institutions humanitaires.

Une démocratie ne peut subsister sans un haut idéal de moralité, et il n'est point de haut idéal de moralité qui ne soit religieux, essentiellement religieux. L'histoire le prouve et l'évidence le montre. On ne fait du dévouement qu'avec de la foi. La liberté politique, toutes les libertés publiques ne seront que fausses libertés et instruments de ruine, si elles ne servent à réaliser le maximum de justice, non seulement de justice sociale, — car la justice sociale ne peut aller seule, et ceux-là se feraient grande illusion qui croiraient pouvoir y atteindre sans un haut idéal d'humaine moralité, — mais de justice humaine, de pure et noble humanité. Pour constituer ainsi dans la justice une société libre, il ne suffit pas de décréter et de pratiquer vaille que vaille le suffrage universel, — quand même on donnerait à ce suffrage un caractère vraiment universel en ajoutant au suffrage des hommes celui des femmes. — Un régime de liberté n'est réel et viable qu'avec des hommes capables de se conduire, de se porter d'eux-mêmes, non seulement vers l'utile, mais vers le vrai, le juste et le bien. Sinon c'est la porte ouverte à tous les désordres et à tous les abus, parce que d'insatiables et basses ambitions se feront un jeu d'y exploiter d'insatiables et basses passions. Au lieu du plus beau type de société humaine, ce sera le spectacle d'une humanité en décomposition. L'homme n'est pas si éloigné encore de l'animalité que la régres-

sion n'y puisse être facile et prompte. Une société où l'on ne poursuivrait que la richesse et le bien-être, le plus possible de bien-être par le moins possible de travail, sans autre souci de la dignité humaine dans l'individu, dans la famille, dans les mœurs publiques, deviendrait à bref délai une Sodome ou un enfer, ou bien les deux à la fois. Le programme démocratique et socialiste n'est vraiment réalisable que moyennant un idéal d'humanité plus parfait, plus compréhensif, plus intimement et strictement obligatoire, — c'est le point à considérer par tous les intéressés, — que celui des anciennes religions. Car, dans ce nouvel ordre de la société, où la masse n'est plus en tutelle, chacun doit apporter beaucoup plus du sien, plus d'activité dévouée, dans plus de liberté, pour plus de bonheur. L'idée qui soutiendra ce dévouement, l'idée de l'homme et de l'humanité, de la famille, de la patrie, de la fraternité des peuples et de la justice à établir entre eux comme entre les individus au sein d'une même nation, cette idée que nous commençons seulement à entrevoir et à embrasser, cette idée qui impose, au fond, de plus grands devoirs que l'idéal chrétien, est plus religieuse, elle est une plus grande foi que le christianisme lui-même, puisqu'elle entend réaliser dans l'humanité vivante la perfection de bonheur dans la justice, que le christianisme renvoyait, par une sorte de désespoir, à l'éternité invisible et à l'éventualité

d'un renouvellement cosmique. Il faut oser le dire, et il convient que tous en soient avertis: cet idéal humain est la plus exigeante des religions qui ait été jamais conçue par les hommes. C'est pourquoi elle réclame une sorte de discipline humaine, rigoureuse et profonde, qui n'a pas encore été appliquée ni seulement rêvée dans l'humanité. Touchons-en quelques points des plus importants ou des plus actuels.

Dans les anciennes organisations politiques, l'autorité royale étant sacrée par la vertu de son institution divine, l'insuffisance ou les vices du monarque étaient, dans une très large mesure, couverts par le prestige de la fonction ; le pouvoir restait honoré en un médiocre sujet. Dans une démocratie, l'idéal seul est sacré, avec les lois qui tendent à le promouvoir, et dans la mesure où elles y répondent ; le représentant de la nation, administrateur ou législateur, n'est recommandé, sacré, que par sa propre vertu, entendons par ses capacités, ses mérites personnels et sa valeur morale. Même le principe, au lieu de couvrir ici les défauts de l'homme, les fait plutôt ressortir, pour disqualifier sa personnalité devant l'idéal qu'il trahit. L'ambition de ceux qui recherchent le pouvoir pour eux-mêmes, par souci de vanité, d'influence ou d'argent, les empêche de voir que la confiance du peuple, si elle peut être surprise, ne demeure finalement qu'à ceux qui en sont dignes, et que, sur-

tout, quelle que soit encore la facilité de la masse à se laisser tromper, une démocratie ne peut subsister que dans l'intégrité des mœurs, ceux qui gouvernent devant présider, en tout désintéressement, à une économie de justice. Que ceux qui aspirent aux premières places examinent donc leur puissance de dévouement, parce que, s'offrant au gouvernement de la communauté, ils annoncentl'intention de se sacrifier eux-mêmes au bien de tous

L'opinion publique, il est vrai, peut être abusée si son éducation est mal faite. Le journalisme, qui semblerait avoir pour mission de l'instruire, peut servir à la tromper. De la liberté de la presse on peut dire, comme de toute liberté, qu'elle est un moyen pour une fin, et qui vaut uniquement par l'usage qu'on en fait. Dans une démocratie éclairée, l'intérêt commun exige qu'il y ait libre discussion de cet intérêt même, en ses divers éléments, devant le public intéressé. Mais la liberté de la presse n'est pas, ne doit pas être prise pour le droit de soutenir n'importe quoi dans l'intérêt de n'importe qui. Nul n'a, en conscience, le droit de soutenir que les opinions jugées par lui vraies et équitables touchant les intérêts légitimes tant des particuliers que de la communauté. Tous les procédés de polémique ne sont pas permis contre une opinion adverse, loyalement proposée et soutenue, ni contre ceux qui la défendent. Une discussion faussée par le parti pris, le manque de sincérité, la calomnie, fomente

la division au lieu de ménager l'entente. Il est certain que la presse est en position d'éclairer et d'assainir l'opinion publique ; mais elle est aussi en position de l'aveugler et de l'empoisonner. Dans ce dernier cas, la liberté de la presse, au lieu d'être un bien, au lieu d'être un droit, ne serait pas autre chose qu'un fléau. La liberté n'est pas donnée à la presse pour tromper la crédulité, souffler la haine et exploiter les bas instincts de notre nature. La presse est devenue une grande influence morale; elle manque à son devoir si elle ne sert pas un haut idéal de moralité. Elle exerce une façon de ministère permanent d'instruction publique, et sans doute le remplirait-elle avec plus de scrupule, si une clientèle plus exigeante lui était préparée ; mais ce n'est pas aux défauts de cette clientèle qu'il lui faudrait s'adapter, si ce n'est pour y remédier.

C'est dans les écoles que s'instruit d'abord le citoyen. Le système de notre enseignement public est fondé, ou paraît fondé, comme le régime de la presse, sur le principe de la liberté. Pas plus sur ce terrain qu'ailleurs la liberté n'est un principe absolu : ce n'est qu'une faculté d'action dont l'usage est à justifier par ses fruits ; et chez nous, pratiquement, elle se présente comme une sorte de compromis entre l'État et l'Église catholique. Nul ne pense que le droit de donner un enseignement qui serait subversif de la société existe pour personne. Ce que nous avons accoutumé d'appeler liberté

d'enseignement est le pouvoir de fonder des établissements d'enseignement public, primaire secondaire et supérieur, en dehors de l'organisme officiel que dirige et entretient l'État. Liberté toute relative, et de signification politique. En soi et au point de vue moral, la liberté d'enseigner serait pour le maître la faculté de dire ce qu'il sait ou ce qu'il croit être la vérité. En fait, étant donné que les établissements dits libres sont surtout des établissements catholiques, soumis à la direction de l'Eglise, la liberté qui y règne consiste en ce que l'Eglise a pouvoir d'y former à son gré la jeunesse en faisant prédominer son dogme traditionnel et son esprit sur les idées modernes, scientifiques et autres, et sur l'esprit moderne, tout en s'y accommodant quelque peu. L'enseignement officiel a aussi sa liberté, qui consiste dans une entière indépendance à l'égard des doctrines religieuses confessionnelles, envers lesquelles il doit pratiquer la neutralité, la liberté de la recherche scientifique étant d'ailleurs garantie maintenant par l'esprit public encore plus que par la législation. Du reste, la reconnaissance légale d'un enseignement non officiel n'est pas à regarder seulement comme une concession politiquement opportune. L'éducation des établissements confessionnels, coopérant à ce qui subsiste d'esprit chrétien dans les familles et à l'action générale de l'Église, constitue un système de discipline humaine qui peutêtre à certains égards

défectueux, et qui est exposé à le paraître de jour en jour davantage, mais qui, au point de vue moral, a l'avantage d'être bien défini, équilibré dans son ensemble, d'avoir fait ses preuves et de donner encore des résultats faciles à constater. Tant que cet enseignement reste dévoué à l'intérêt national, il n'est pas à considérer, tant s'en faut, comme un ennemi à extirper dans la mesure du possible, mais comme un témoin dont l'expérience séculaire est à interroger par ceux qui ont l'ambition de mieux faire pour les progrès de l'éducation nationale et de l'humanité. On ne fera mieux qu'avec un idéal plus large et plus vrai ; on ne fera mieux qu'avec un dévouement aussi complet, aussi actif, aussi persévérant ; on ne fera mieux qu'avec un sentiment encore plus profondément religieux et moral de l'éducation humaine, de la vie humaine, de la famille, de la patrie et de la solidarité à établir, de la fraternité à réaliser entre tous les hommes et toutes les patries.

De plus grande portée, en effet, que les divisions politico-religieuses sont le problème social et le problème international. Le premier, partout posé, de plus en plus aigu, serait à envisager d'un point de vue moral, c'est-à-dire vraiment social et humain, et non seulement par son côté, d'ailleurs le plus poignant, celui de la subsistance, ou bien au point de vue d'une certaine égalité naturelle des hommes. — Point de vue décevant, parce que rien n'est plus

inégal que la constitution naturelle des individus, conséquemment que leurs aptitudes aux fonctions qui sont à remplir dans la société ; il ne peut y avoir d'égalité entre les hommes qu'au point de vue tout moral et tout religieux d'une humanité dont tous les membres sont solidaires les uns des autres, chacun ayant droit à la considération et à la protection de tous, pourvu que lui-même, de son côté, soit dévoué à tous ; mais il est trop évident que, pratiquement, ce droit et ce devoir ne sauraient se mesurer par quantités égales et uniformes des mêmes avantages et des mêmes obligations ; de ce chef il n'y aura qu'une certaine égalité de proportion, de plus grands devoirs, une plus grande abnégation de soi, incombant aux plus instruits et aux plus haut placés. — Justice et solidarité sont les bases d'un ordre social parfait. Mais justice et solidarité sont un corps sans âme si on ne les considère que par rapport aux conditions matérielles de l'existence, — conditions qui ne sont point à négliger, qui sont essentielles à leur manière et dans leur ordre, mais qui ne sont pas tout l'essentiel ni le plus essentiel de la vie sociale. — Il n'est ni justice ni solidarité vraies et vivantes sans une haute conception morale de l'existence, sans un idéal de fraternité plus profonde que la commune participation aux biens de la terre, sans une religion du devoir primant la revendication du droit. Si l'on n'ouvre devant les hommes qu'une perspective de bien-être,

on n'excitera que des appétits, et le bien-être deviendra irréalisable, parce que l'appétit se rendra insatiable, et que l'on sera fort empêché de marquer une limite au droit de jouir, si on ne le conditionne par le devoir. Le travail est plus noble que la simple jouissance : c'est de quoi il importerait que chacun fût pénétré, afin de pouvoir mettre au premier rang des plaisirs la jouissance morale du devoir accompli. Certes, dans une société équilibrée selon la justice, il ne saurait y avoir des gens dont la vocation soit de jouir, — au sens vulgaire du mot, — pendant que les autres peinent, — au sens réel de la chose. — Mais, du haut en bas de l'échelle sociale, — car il y aura toujours, quoi qu'on fasse, une sorte d'échelle sociale, par la diversité des fonctions et de l'action, — doit se constituer une hiérarchie des devoirs et des droits qui y correspondent, nul devoir n'étant sans droit, mais nul droit n'existant sans devoir qui le fonde. N'a droit à rien qui ne sert de rien. La meilleure récompense du devoir sera toujours dans la satisfaction du devoir bien rempli, du service rendu. Ainsi justice et solidarité seront de vains mots si elles ne sont une chose morale, la réalisation de cette conception religieuse qu'est l'humaine fraternité, l'accomplissement d'un très noble et très haut idéal d'humanité. Autrement la question sociale se tournera en lutte d'appétits, pour finir dans l'abrutissement de tous. Si le socialisme ne se donnait pas un

grand idéal moral, au lieu d'apporter le salut à la société contemporaine dans la réconciliation de toutes les classes et de tous les peuples il précipiterait la décadence universelle.

Notre idéal humain doit dépasser les limites de la nationalité. Il convient que notre discipline s'adapte à notre idéal. C'est dans la patrie que nous servons l'humanité, comme c'est en grande partie dans la famille que, le plus souvent, nous servons la patrie; c'est par les ressources de notre tempérament national et par ses richesses spirituelles que nous contribuons au progrès humain. Mais nous ne devons pas nous enfermer dans l'admiration exclusive et béate de notre passé, nous barricader dans un patriotisme étroit et orgueilleux, comme si nous enfermions en nous l'humanité entière ou que nous fussions une humanité supérieure devant laquelle les autres ne compteraient pas: attitude et mentalité de primitifs, qui paraîtront de plus en plus monstrueuses à mesure qu'on s'éloignera de ce temps où en aura paru la plus redoutable et — espérons le — la dernière manifestation. L'évolution de l'histoire n'est pas orientée dans le sens de cette folie. Nous savons comment s'est préparée l'unité relative de l'humanité méditerranéenne dans l'empire romain et le christianisme du moyen âge. A présent nous voyons comment une humanité nouvelle, plus large, vraiment universelle, se prépare, et si loin qu'elle soit encore d'être réalisée, nous percevons et connais-

sons la loi qui dès maintenant travaille à sa formation. La fraternité des nations s'annonce dans le respect mutuel de leur droit à l'existence, pour l'accomplissement d'un idéal commun de civilisation humaine. Fédération de peuples libres, dans la réciprocité des devoirs et des droits. Là est le terme, lointain encore, où la dure loi de la nécessité, par la terrible leçon qu'elle leur donne aujourd'hui, conduit les nations civilisées. Pas n'est besoin de prouver que ce but ne saurait être atteint par de simples arrangements internationaux, si tous les contractants ne sont pas pénétrés d'un unique et grand idéal d'humanité. Ces conventions pratiques seront indispensables : elles n'auront efficace et durée que par l'esprit de justice et un certain désintéressement, — il faut bien employer le mot pour signifier le détachement à l'égard de l'intérêt étroit et immédiat, en vue d'un intérêt supérieur, puisque là est le correctif indispensable de l'ambition aveugle à laquelle sont enclins les égoïsmes nationaux, — c'est-à-dire par un esprit de véritable et sincère humanité.

Alors seulement, — quand il n'y aura plus de barbares parmi les peuples dits civilisés, — alors enfin le pacifisme cessera d'être une utopie, et la guerre apparaîtra comme une chose absurde, la folie et le crime des siècles passés, le forfait de l'humanité organisée contre elle-même et acharnée à se détruire. On sera tenté d'y voir une ruée d'animaux

rapaces et malfaisants : ce qu'elle n'aura pas été tout à fait, et tant s'en faut ; car elle aura été pendant des siècles et des siècles une grande école de vertu. Elle aura eu sa place, considérable, essentielle même, dans l'effort de l'humanité pour surmonter l'animalité. La malheureuse bête humaine aura eu besoin d'être corrigée de ses appétits violents par la violence même. Ce n'est pas toutefois la violence qui la dégoûtera définitivement de la violence ; ce seront les leçons d'une sévère expérience, les réclamations d'une intelligence plus éclairée, d'une âme plus généreuse, d'une conscience plus humaine dans sa perception du devoir et du droit ; ce sera le respect religieux, la considération morale de l'humanité dans toutes les humanités, dans tous les peuples et dans tous les hommes.

Car il est très remarquable que l'homme a senti de bonne heure l'odieux du meurtre commis sur son semblable ; mais le semblable dont il pensait devoir respecter la vie était le membre de sa petite humanité, l'homme de son groupe, celui de l'humanité voisine étant comme d'une autre espèce. L'abomination du meurtre collectif, de peuple à peuple, n'existe que par rapport à un sens d'humanité auquel on peut dire que nous atteignons à peine, et qui est encore à créer pour qu'une guerre entre peuples civilisés devienne moralement impossible. Du moins est-il déjà évident que la civilisation humaine sera indigne de son nom tant qu'elle

n'aura pas obtenu ce résultat. Toutes précautions et mesures vraiment pratiques seront à prendre pour y arriver ; elles contribueront à la formation de la fraternité internationale, à l'éducation de l'humanité ; mais elles ne seront opérantes que par l'esprit d'humanité ; et c'est cet esprit d'humanité qu'il importe aussi bien de développer. Le christianisme n'y a pas réussi autant qu'il le prétend. Il y visait ; mais son eschatologie, sa distinction des bons et des méchants d'après un critérium qui les transposait facilement en chrétiens et non-chrétiens, les divisions de ses sectes, le caractère de plus en plus politique de la papauté romaine ont perpétué la pluralité des humanités au lieu d'en réaliser l'unité. Cette unité, le poids de sa tradition ne lui permettra de la réaliser dans aucune des confessions existantes, pas plus qu'elle n'est réalisable dans aucune des religions actuellement connues. Mais une humanité nouvelle se fait quand même avec le christianisme et en dehors de lui. Seule la conscience de cette humanité nouvelle, une et universelle, pourra, quand elle se sera bien instruite et affermie, donner force durable aux institutions de paix. La simple considération et l'expérience des avantages matériels que présenterait cette économie des rapports internationaux n'y suffirait pas plus que la connaissance des avantages temporels de la vertu ne suffit à faire l'homme vertueux, ni celle de la prospérité que le bon accord assure aux familles

ne suffit à le procurer, ni celle de l'intérêt qu'a une nation à équilibrer son régime intérieur dans l'intégrité des mœurs et la justice sociale ne suffit à créer cet équilibre. Rien de tout cela ne tient si l'on n'en fait une religion.

D'où il suit qu'une discipline humaine de plus en plus parfaite est l'indispensable condition du bonheur humain. La félicité ne nous arrivera jamais sans travail, sans effort moral surtout. Comme elle est partie, l'humanité s'est engagée à ne pouvoir devenir plus heureuse qu'en devenant meilleure. Telle est l'honorable loi de son développement. Ceux qui parfois lui ont donné pour règle de suivre sa nature n'avaient pas fait attention que cette nature n'est pas faite, qu'elle se fait et qu'elle grandit ; que, par l'effet de son évolution, elle est double, animale et spirituelle, faite d'un passé inférieur et d'aspiration vers un meilleur idéal ; que, si on lâche inconsidérément la bride aux appétits de la nature animale, on contrevient au besoin de la nature spirituelle, et, si l'on ne veut pas que l'homme réalise une félicité supérieure en se disciplinant dans le devoir, on le voue au malheur. Car l'homme ne réussira plus jamais à être un tranquille animal ; par la liberté qu'on prétendrait lui en donner, on ne le conduirait qu'à une servitude insupportable. L'unique voie de salut pour lui est l'ascension dans la vie par une discipline qui développe, non seulement son être inférieur, mais ses plus hautes facultés et ses meilleures

aspirations, vers la liberté vraie dans le service du bien. Le vrai bonheur de l'homme n'est pas dans la satisfaction de l'égoïsme individuel, familial, social, national, mais dans la conscience d'humanité qui, par son activité dévouée, dans la famille et dans la société, dans la communauté des peuples, lui fait réaliser sa félicité avec et par celle d'autrui. Sorte de félicité surnaturelle, eu égard aux instincts facilement égoïstes de sa nature inférieure, mais félicité proprement humaine et, qui s'obstient, qui s'obtiendra de plus en plus par une discipline d'humanité.

CHAPITRE V

Les symboles de la foi

Et le devoir s'est fait homme,
Il a habité parmi nous,
Et nous avons vu sa gloire,
Perfection de bonté et de vérité.

Les moyens spéciaux par lesquels la religion soutient l'effort moral de l'homme, l'éclaire et l'affermit, parce que la foi s'y appuie en s'exprimant et s'encourageant elle-même, sont la croyance et le rite : deux formes de symbole, susceptibles, en cette qualité, d'agir sur nous, moyennant des images qui captivent notre attention, touchent notre sensibilité, mobilisent notre action. Toutes les images n'ont pas cette efficacité, mais seulement celles qui possèdent une valeur mystique et qui par là même sont capables d'émouvoir nos sentiments les plus profonds, les forces les plus vivantes et les plus nobles de notre âme. Croyances et rites religieux sont des figurations de choses et de sentiments mystiques ; et ces figurations sont évocatrices des

idées et des émotions, des idées émotives qui sont le fond de la religion, qui expriment, transportent et communiquent la sève spirituelle de l'humanité. Longue et complexe est leur histoire, puisque c'est l'histoire même de toutes les religions dans leurs croyances et dans leurs liturgies. Il ne saurait être ici question de raconter l'objet et la formation de toutes les théologies, de tous les rituels ; il s'agit d'en dire l'esprit, le caractère, la raison d'être, de noter la direction et le sens de leur évolution. Car ces éléments traditionnels de la discipline humaine sont, comme l'humanité, dans un flux perpétuel ; toujours les mêmes quant à leur substance la plus intime et à leur orientation la plus générale ; toujours changeants, mourant et renaissant avec l'humanité qui monte vers l'idéal ; plus ou moins absurdes et extravagants, — du moins paraissant tels à qui les regarde du dehors et de loin, — comme si beaucoup de folie avait été jusqu'à présent pour les hommes la condition génératrice d'un peu de sagesse, l'amplitude des grandes réactions de la fantaisie religieuse paraissant pourtant se restreindre à mesure que l'humanité s'est mieux connue, et les symboles mêmes s'étant fait plus spirituels à mesure qu'elle a grandi en esprit. Entre les symboles parlés, expression de la foi dans la croyance mystique ou théologique, et les actes symboliques des rituels, naïvement magiques en leur conception initiale, mais de plus en plus moralisés dans leur développement, se

place la prière, qui tient des uns et des autres, étant, d'une part, expression de la foi, et, d'autre part, action sur le monde des forces invisibles : il convient néanmoins de la compter surtout à ce dernier titre. Sur cette double manifestation de la vie mystique, la croyance religieuse et le rite sacré, et sur leur signification profonde, s'achèvera la présente étude.

I

La religion, nous le savons, n'a pas commencé par la spéculation religieuse, et tant s'en faut qu'elle soit seulement une réponse, jugée maintenant trop hâtive par les doctes, que les hommes, dépourvus de science et inexpérimentés, auraient étourdiment donnée au problème de leur existence. Ce problème, chez les peuples les plus civilisés, n'existe pas pour le plus grand nombre, mais pour ceux qui ont le goût et le loisir de la réflexiou, surtout pour les théologiens et les philosophes, rares personnalités qui prennent à tâche d'expliquer la foi ou de comprendre la raison des choses. La masse des hommes vit sans se demander pourquoi ; elle pense voir, elle se laisse dire comment elle existe ; et c'est dans cette peu philosophique posture que l'humanité a commencé d'être. Elle avait autre

chose à faire que de rechercher qui a créé le monde : cette question, qui n'a plus guère de sens pour nous, n'en avait aucun pour elle. Des peuples très civilisés ne se la sont jamais posée dans les termes où la tradition juive et chrétienne a voulu la formuler ; et ce n'est point faute d'intelligence qu'ils s'en sont abstenus; ce pourrait être par un sentiment assez juste de la réalité des choses ou de la position de l'homme dans l'univers. Toujours est-il que l'homme inculte a moins encore que le civilisé le goût des questions purement spéculatives, et, s'il rêve, ce n'est pas de cette manière-là.

Autant qu'il est permis d'en juger, les groupes de notre espèce qui débutent dans l'humanité sont, pour ainsi parler, envahis par les vives impressions que l'univers ambiant fait sur leur imagination naissante, et les idées qu'ils se forment des choses concernent d'abord soit l'attitude qu'ils doivent prendre à leur égard, soit le parti qu'ils peuvent en tirer. C'est en vue de ce parti qu'ils règlent leur attitude, et c'est par rapport à l'intérêt de leur vie qu'ils voient et observent la vie d'alentour. Tout spontanément l'homme se fait, en quelque manière, le centre du monde, — il ne cesse pas facilement de se donner cette importance, même quand il se prend à philosopher sur la conduite de l'univers, — s'imaginant que les choses le regardent et s'occupent de lui comme lui-même les regarde et s'occupe d'elles ; se persuadant qu'il peut agir sur elles

comme elles agissent sur lui ; instituant des procédés efficaces, ou censés tels, pour conduire au mieux de ses intérêts le cours des saisons, la multiplication et la reproduction des plantes et des animaux dont il se nourrit. Les relations qu'il conçoit entre les choses, les esprits des choses, et lui-même, sont l'expression de ce que force nous est d'appeler sa croyance religieuse. L'on pourrait dire aussi bien que c'est sa science ; mais le caractère de sa pensée fait de sa science enfantine une religion. L'organisation totémique des tribus australiennes, par exemple, est la forme de leur existence sociale, mais le sens mystique de la relation du clan avec son totem, de la relation de tous les clans avec l'ensemble des totems, c'est-à-dire avec le petit univers environnant, est le fond de leur religion ; la définition mystique de cette relation constitue leur croyance religieuse, les esprits des ancêtres du clan étant de fort près apparentés à à ceux des espèces totémiques, si toutefois ils ne se confondent avec eux. Sous une forme ou sous une autre, avec une systématisation moins étroite chez certaines familles de peuples qui ne semblent pas avoir connu en sa rigueur l'organisation totémique, les relations mystiques des groupes humains avec le monde d'alentour, et les relations établies à l'intérieur des groupes en regard de ce monde se sont ainsi définies, constituant la conception religieuse, l'humble idéal de ces sociétés, impliquant leur

notion du devoir et en déterminant les diverses applications. Ce sont souvent, chez ces peuples qu'on dit incultes, des constructions fort complexes, développées, équilibrées à leur manière, fruits d'une raison naturellement soucieuse de logique et d'harmonie, où l'univers se trouve comme encadré dans la vie sociale de la tribu, et cette vie liée à celle du monde.

Ainsi dès l'abord les croyances religieuses sont adaptées à un certain équilibre de la vie sociale dans les groupes humains : il en est de même pour toute la suite de l'évolution des sociétés humaines et des religions. Comme l'équilibre de la vie sociale est sujet à des transformations, et que certains bouleversements extérieurs, provoquant une excitation extraordinaire des esprits et un remaniement des sociétés, y amènent des révolutions, il se produit des crises de croyances ; on peut dire aussi des crises de la foi, parce que, si le sentiment de la foi est aussi indestructible dans l'humanité que celui de la vie sociale, il peut néanmoins subir, et dans ces moments critiques il a souvent subi des éclipses partielles, le doute sur les croyances engendrant aisément une défiance qui porte atteinte à l'élan naturel de la foi. Il est avéré que le contact des civilisés a été maintes fois un principe de mort pour les non-civilisés, parce que ceux-ci n'ont d'abord appris de ceux-là que l'inconsistance de leurs traditions ancestrales, et, délaissant leurs

coutumes avec la forme et le degré de moralité qu'elles comportaient, n'ont su s'approprier que les vices des civilisés. Le choc est moins violent, moins funeste aussi, quand l'écart de culture est moindre entre les groupes humains qui viennent à se rencontrer, ou bien quand la foi y a des sources plus profondes que dans les sociétés inférieures. Quoique ce n'ait pas été sans malaises ni déchirements accidentels, l'évolution, dans l'ensemble, s'est faite, des croyances rudimentaires où s'arrête la mentalité magique des non-civilisés, aux croyances moins enfantines, plus morales, des cultes nationaux, et de ces croyances aux symboles, plus élargis encore et plus spirituels, des religions de salut, notamment au symbole chrétien. L'on peut dire même que la ligne de l'évolution n'a été aucunement brisée, et qu'elle est assez facile à suivre, depuis les religions d'esprits à peine personnifiés, jusqu'à la religion du dieu unique, souverain maître de l'univers et de l'humanité.

L'unité du développement est visible en ce que la nation du double, de l'esprit, qui est la première notion définie où s'arrête l'intelligence humaine au terme de l'âge primitif, après avoir traité avec des forces plus ou moins vagues, est restée fondamentale dans toute l'évolution de la croyance religieuse, au moins dans cette branche de l'évolution, pour nous principale, qui se termine au symbole chrétien. Dans les religions nationales, les esprits

des choses naturelles et les esprits des hommes se sont hiérarchisés, — comme les choses avec leurs vertus ont été régulièrement distribuées dans le cadre des sociétés totémiques, — et ils constituent ensemble, au-dessus de la cité ou du royaume qu'ils protègent, le double céleste de la société qui les honore de son culte, en même temps qu'ils sont comme le double spirituel de l'univers qu'ils gouvernent, étant à la fois personnification des formes cosmiques, conçues selon l'analogie de la société humaine, et de cette société même dans les manifestations principales de sa vie collective. C'est le mirage magique des non-civilisés, mais amplifié, spiritualisé, moralisé, d'après une connaissance moins imparfaite du monde, et surtout d'après un progrès plus réel de la culture humaine et de l'organisation sociale. Cette nouvelle synthèse de croyance a toujours un caractère éminemment pratique, étant dominée par le soin que la société humaine prend de sa conservation, pour laquelle uniquement on dirait qu'existent l'univers et les dieux qui en ont l'administration.

Dans les économies de salut, l'intérêt s'élargit encore et s'approfondit davantage, mais les caractères essentiels de la synthèse où s'harmonisent les croyanees ne sont pas changés. Dans les économies polythéistes, par exemple dans les mystères du paganisme gréco-romain, la disposition générale du monde divin reste la même que dans les grands

cultes nationaux ; cependant la hiérarchisation des dieux tend à s'accentuer de plus en plus dans le sens du monothéisme, d'un monde divin souverainement présidé par une seule divinité ; et au-dessous de ce dieu suprême, quelque puissance médiatrice, moins occupée au gouvernement de l'univers qu'au salut des hommes, pourvoit directement au bonheur éternel de ceux-ci en les faisant initier à son institut de rédemption. Autant dire que le monde divin reste le double de l'univers, dont l'unité apparaît symbolisée et personnifiée dans le dieu suprême, et, en même temps, d'une humanité plus large, qui n'est plus la population d'une cité ou d'un royaume, mais qui tend à être l'humanité, tout en n'étant encore qu'une humanité, l'humanité formée par un groupe de croyants qui se recrutent sans égard à la nationalité ; et l'humanité, ainsi divinement personnifiée, se reconnaît tout entière dans l'individu, qu'elle semblerait presque regarder indépendamment de la société. C'est le mirage magico-religieux des cultes nationaux, avec son monde divin, double spirituel de l'univers et de l'humanité ; mais le double divin de l'humanité paraît sentir davantage toutes les misères de celle-ci en chacun de ses membres, misères physiques et misères morales, parce que l'humanité réelle et vivante les sentait plus douloureusement et s'en préoccupait dans les milieux où ces cultes ont grandi. L'intérêt pratique des croyances subsiste aussi bien

dans cette nouvelle étape de la foi, puisque les dieux, non contents de régir le monde pour l'utilité des hommes, se vouent eux-mêmes à leur salut. En vérité, il ne s'agit toujours pas de résoudre des problèmes qui seraient inquiétants pour la raison, mais de procurer, indépendamment de la raison et plutôt contre elle, — du moins à ce qu'il nous semblerait, — à la pauvre humanité, collectivement et individuellement, un motif de confiance en son destin, un sentiment d'assurance en sa vie, en la valeur de cette vie et de son avenir.

Jusqu'ici l'humanité se donne les croyances appropriées à son besoin, sans expérience véritable de ce qu'elle croit, mais par une sorte de rapide conjecture dont le besoin de la foi a fait pour la foi même une réalité. Chaque économie nouvelle a résolu en quelque façon la crise des croyances antérieures lorsque la synthèse de celles-ci et son équilibre ont été mis en échec par les circonstances de l'histoire et par la marche de l'évolution. La transposition s'est opérée spontanément par un effort et une intuition de la foi plutôt que par une investigation réfléchie de la raison. Sans aucun exercice de réflexion logique, un peuple conquérant s'avisait que son dieu national était plus puissant que les dieux des peuples vaincus. Sans raisonnement métaphysique, mais par l'élan spontané de leur foi morale, les prophètes d'Israël se sont avisés que Iahvé gouvernait les événements pour la correction et le salut

final de son peuple. Même dans le développement des cultes de mystères l'influence de la spéculation théosophique peut être considérée comme adventice et accessoire. L'essentiel était la foi de l'immortalité par la grâce de la divinité salutaire : ce n'est point la philosophie qui a suggéré cette croyance fondamentale ; elle l'a recueillie seulement et elle a tâché de la traduire en termes pour elle intelligibles. De même que la foi s'était donné consistance chez les primitifs en se représentant les êtres ou les forces de la nature comme soumis à la vertu de ses rites magiques, elle se donna consistance chez les civilisés en se figurant les esprits et les dieux attentifs aux besoins de la cité, puis soucieux du bonheur de leurs fidèles individuellement et à jamais. L'homme s'est procuré la religion qu'il lui fallait pour la sécurité de son existence et pour la satisfaction de son désir. Toutes les créations de la mentalité magico-religieuse, doubles des choses naturelles et doubles des hommes, dieux et esprits, âmes, subsistent dans les religions de salut, avec un rôle spécial dans l'économie d'immortalité.

Les esprits et les âmes ont subsisté pareillement auprès de Dieu. L'économie chrétienne du salut n'a pas aboli, elle a continué, sans la mener à terme, l'œuvre des humanités, des religions et des siècles qui ont précédé son avènement. Elle repose en effet sur trois mythes dont l'énoncé distinct est facile à reconnaître dans les plus anciens formulaires, le

symbole dit des Apôtres, qui sert encore de profession de foi baptismale, et le symbole dit de Nicée, qui se chante aux messes solennelles. Ces trois mythes sont : le mythe cosmogonique, emprunté surtout au monothéisme juif ; le mythe christologique, amalgame du messianisme juif avec un concept de rédemption influencé par les mystères païens ; le mythe eschatologique, développement des espérance juives et païennes en une synthèse où apparaît mieux peut-être que dans les deux mythes précédents l'originalité du christianisme, et qui se résume dans la notion de l'Église. Tous les trois ont été plus ou moins rationalisés dans la tradition par la spéculation théologique ; en leur substance, et d'où qu'en proviennent les éléments, ils sont à considérer comme un produit et une expression de la conscience chrétienne s'affirmant telle qu'elle avait besoin de se définir pour prendre consistance en elle-même et se propager dans son milieu.

Mythe cosmogonique : un dieu éternel et tout-puissant, qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin, a créé dans le temps, quelque quatre ou cinq mille ans avant l'apparition de Jésus, le monde que nous voyons, c'est-à-dire la terre, centre de l'univers, autour de laquelle tournent les astres, soleil, lune, étoiles, que Dieu a faits pour l'éclairer et pour orner son ciel ; cette création est celle du monde visible, et Dieu a créé, pour l'administrer sous lui, tout un monde d'esprits, invisibles

à nos yeux, dont les uns, ayant prévariqué, ont contribué et contribuent encore à la propagation du mal dans le monde, les autres, demeurés fidèles, pourvoient à la conduite de toutes les sphères concentriques du monde céleste, à la marche des saisons, au régime de la vie terrestre et au gouvernement des hommes ; au sommet de l'empyrée trône la majesté de Dieu, esprit transcendant à tous les esprits créés, mais visible à eux, comme il l'est et le sera aux hommes qui sont entrés ou qui entreront dans l'immortalité bienheureuse.

Mythe christologique : désobéissant à Dieu dès le commencement, l'homme pécheur avait été condamné à la mort, abandonné à ses propres voies et aux suggestions du démon ; après l'inutile châtiment du déluge, il est tombé dans toutes les aberrations et la corruption du paganisme ; cependant Dieu n'était pas tout à fait sans témoins sur la terre, et il n'avait pas laissé non plus l'humanité sans espérance ; il s'était révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob, les ancêtres du peuple israélite ; il se révéla à Israël, après l'avoir tiré d'Égypte par le ministère de Moïse, et il lui donna sur le Sinaï la loi qu'observe encore de nos jours le peuple juif ; à Adam après son péché, à Abraham, à Moïse, aux prophètes qui vinrent après lui, et par les prophètes à Israël il annonça le salut des hommes par le Messie, sauveur qu'il devait envoyer dans la plénitude des temps ; ce sauveur est Jésus, fils unique

de Dieu, envoyé du ciel en terre afin de racheter les hommes pour la vie éternelle, en expiant le péché par la mort qu'il a subie pour eux sur la croix, au temps du procurateur Ponce-Pilate ; ressuscité le troisième jour après sa mort, Jésus, qui a tiré des enfers, en en remontant lui-même, les justes de l'ancienne Loi, est allé dans le ciel s'asseoir à la droite de Dieu, où il règne en attendant qu'il revienne en gloire ici-bas pour juger les vivants et les morts.

Mythe eschatologique : Jésus, ressuscité au ciel, a envoyé et envoie à ses fidèles son esprit, l'esprit de Dieu, qui les a soutenus et qui soutient encore, qui soutiendra jusqu'à la fin des temps tous les témoins de la foi ; le même esprit, vivant en tous les croyants et communiqué à eux par les sacrements, fait d'eux un seul corps perpétuel, le corps mystique du Christ, l'Église, une par le lien de grâce qui la rassemble, sainte par cet esprit qui l'anime, catholique par son expansion universelle, apostolique par l'immuable tradition de la foi qu'elle tient des envoyés du Christ, les apôtres, qui l'ont fondée ; l'Église n'a pas été constituée pour la terre, elle travaille à y rassembler des candidats pour le ciel, pour le royaume de Dieu ; là, de militante qu'elle est maintenant, poursuivant à travers les persécutions le recrutement et la formation des élus, elle devient et deviendra au dernier jour triomphante ; provisoirement, elle est souffrante aussi,

dans les âmes des justes imparfaits, qui, après la mort, subissent, dans l'ombre du purgatoire, jusqu'à leur purification complète, des peines expiatrices; pour le jugement dernier, à la fin des temps, le Christ apparaîtra, les morts ressusciteront, et toutes choses entreront dans leur ordre définitif; les hommes pervers seront à jamais enfermés avec les mauvais esprits dans le lieu infernal où les uns et les autres, privés de Dieu, brûleront sans fin, cependant que les justes, réunis autour du Christ, contempleront Dieu et le loueront avec les anges éternellement.

Tel est en son triple registre le poème du salut chrétien, construction grandiose, qui n'a consistance que par la foi d'où elle est sortie. Toutes les spéculations théologiques sur le rapport transcendant du Père, du Fils et de l'Esprit, sur l'économie providentielle de la rédemption, sur la communication de la grâce divine par les sacrements, et sur les pouvoirs qui appartiennent à la hiérarchie de l'Église, ne sont qu'un effort de la raison au service de la foi pour justifier la croyance: dans le mythe cosmogonique, c'est effort pour adapter le monothéisme juif aux doctrines qui étaient celles de la sagesse hellénique à l'époque où s'est formé le dogme chrétien; dans le mythe christologique, c'est effort pour rendre compte de toute l'histoire humaine par rapport à la genèse du christianisme; dans le mythe eschatologique, c'est effort pour expliquer la vie de l'Église, l'objet de son institution et les prétentions

de sa hiérarchie. Cette systématisation scolatisque des croyances n'en change pas le caractère original. Vues du dehors, les conceptions de la foi chrétienne apparaissent en toute évidence comme des définitions de l'univers, de l'histoire humaine, de l'homme lui-même et de sa destinée, qui ne correspondent point à la réalité de leur objet selon qu'il nous est actuellement connu, ou bien, pour ce qui échappe à vérification, ne sont que des conjectures fantaisistes et dénuées de toutes preuves. Le dogme traditionnel et théologique du christianisme expose la solution que la foi chrétienne a donnée à la crise des croyances qui s'était produite dans le monde méditerranéen par suite de la mêlée des peuples et de leur fusion sous la domination des Grecs, puis de Rome, venant après les anciens conquérants orientaux. Cette solution a été suggérée par la foi même ; elle fut une sorte de transposition des croyances anciennes, par adaptation de ces croyances à un état et à des besoins nouveaux de l'humanité dans le milieu où le christianisme s'est répandu. Promptes intuitions de la foi, qui ont pourvu aux nécessités pratiques de la vie morale, en tâchant de satisfaire suffisamment la raison. Expression d'un courant de vie spirituelle plus large et plus profond que tout ce qui l'avait précédé, mais nécessairement limité, conditionné, et qui s'est ralenti, figé, disloqué, après avoir été poussé à son maximum de tension et d'efficacité.

Le monde d'esprits par lequel se double l'univers dans la croyance juive et chrétienne a perdu toute signification par rapport à la connaissance maintenant acquise, — si imparfaite que d'ailleurs elle soit, — de la terre et des cieux. L'économie soi-disant historique de la rédemption par Jésus-Christ dieu fait homme s'évanouit devant ce que l'on sait à présent de l'histoire humaine, de l'histoire des religions, de celle du judaïsme, de celle même du christianisme, — tant d'obscurités que ces histoires puissent avoir encore. — Enfin l'économie de l'Église, de l'humanité s'acheminant vers le ciel sous la direction de guides autorisés par le Christ ou sous la conduite immédiate de son esprit, ne tient à rien qu'à la foi même qui la porte ; elle tombe avec le mythe cosmogonique et le mythe christologique, auxquels elle est essentiellement liée ; et la réalité même de l'histoire ecclésiastique donne le démenti à la croyance de l'Église ; si admirable que soit à beaucoup d'égards cette histoire, elle ne représente ni un absolu de vérité ni un absolu de sainteté, mais un mouvement religieux qui eut sa période d'ascension, puis sa décadence, une synthèse d'humanité qui se fit en son heure, mais qui est depuis longtemps en voie de dissolution et dont le programme ne répond exactement ni à l'état général, ni aux besoins profonds, ni aux aspirations actuelles de l'humanité civilisée.

Ce qu'on appelait dans les derniers siècles reli-

gion naturelle, la croyance au dieu unique, principe ou cause de l'univers, et à l'immortalité de l'âme, élément spirituel et impérissable de l'homme, n'est qu'une réduction de la croyance antique, réduction moins lourde à porter pour la raison que cette croyance même, mais tout aussi gratuite au fond que les anciens symboles, auxquels les philosophes rationalistes l'avaient empruntée sans s'en apercevoir. Des débris plus considérables de la vieille synthèse catholique subsistent dans les différentes sectes protestantes ; mais ce ne sont toujours que débris auxquels la foi assure une fortune provisoire, les croyants pensant expérimenter la vérité de certaines notions, par exemple celle du dieu miséricordieux au pécheur, sans s'apercevoir que c'est la tradition d'abord et la foi qui leur ont suggéré les idées de dieu, de péché, de pardon, qu'ils considèrent comme objet substantiel de leur expérience intime.

Il y a donc une crise des croyances chrétiennes, et qui ne résulte pas seulement du progrès scientifique, mais de tout l'ensemble de l'évolution humaine dans notre monde occidental ; c'est cette évolution qui fait craquer de toutes parts le vieil édifice où s'est abritée la foi de nos pères. Que cette crise des croyances se soit accompagnée d'une crise de la foi et de la moralité, c'était chose inévitable. Que d'aucuns, en présence de cette crise et des progrès de la science, aient pensé que la foi même

était condamnée à disparaître, que la moralité humaine serait désormais une forme purement rationelle d'existence dont une science avertie aurait tracé le programme, et que l'homme, enfin émancipé de toute influence mystique, réaliserait par l'exercice normal de sa raison ce programme de vie selon la science, on n'a pas lieu non plus de s'en étonner, vu la facilité avec laquelle la raison humaine, ignorante ou savante, s'est jusqu'à présent illusionnée sur la portée réelle de son pouvoir. Rien n'est, en effet, plus vain que cette prétention, eu égard à la réalité humaine, aux conditions de la vie morale, à la loi qui préside à son évolution ; puisque c'est la vie, et non la raison, qui nous donne le pressentiment d'un idéal que la raison s'étudie ensuite à déterminer pour le réaliser dans l'action. Mais que le sort de la foi et de la vie morales soit, comme certains le proclament, lié à des croyances qui tombent, et qu'il faudrait garder si l'on ne veut perdre l'idéal, c'est une autre illusion contre laquelle protestent et l'histoire de l'humanité passée et la conscience de l'humanité présente. De telles crises ont toujours été la condition normale du progrès, et le christianisme lui-même est issu d'une crise semblable. Il n'entre pas dans l'objet du présent livre, et il serait prématuré de tracer les lignes sur lesquelles l'humanité qui se fait disposera l'expression de sa foi ; mais on peut dire au moins comment cette foi paraît actuellement s'ébaucher.

Perdus dans un coin de l'immensité, nous ne pensons pas que le monde existe pour nous seuls ni qu'il marche uniquement à notre intention ; à dire le vrai, nous avons l'air de compter fort peu dans l'économie générale de l'univers. En ce point la science nous donne une leçon d'humilité qui n'a pas encore été suffisamment comprise, même par les savants, bien qu'elle soit claire, et peut-être parce qu'elle l'est trop, parce qu'elle nous déconcerte et que nous ne voulons pas la voir. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », disait le grand Pascal. Sans doute trouvait-il l'immensité silencieuse et s'effrayait-il de son silence, parce qu'elle ne lui tenait pas le langage attendu et réclamé par sa foi. Non, l'univers n'est pas silencieux ; il est tout parole, mais nous entendons mal ce qu'il dit. Ce qu'il nous dit d'abord, c'est que nous n'y sommes presque rien, et ensuite, que nous commençons seulement à le connaître. La science a mis au jour les erreurs du passé ; mais quotidiennement, si nous y voulons prendre garde, elle nous révèle aussi bien nos ignorances, en nous faisant pressentir en toute certitude, par le peu que nous savons, qu'il manque infiniment à notre connaissance du monde, de la nature et de l'histoire. Cette constatation doit nous rendre modestes ; mais c'est ailleurs qu'il nous faut chercher un appui positif pour notre vie morale.

Qu'il y ait de l'esprit, de l'intelligence, de la

liberté dans le monde, c'est chose certaine, puisque nous en sommes. Qu'un esprit unique et personnel, actuellement infini et présent en toutes choses, conduise l'univers et les hommes comme un berger son troupeau, c'est ce qui n'apparaît point; c'est ce qui est plutôt contradictoire en soi et contredit par le peu que nous savons; cette conception est la forme la plus perfectionnée et la plus atténuée de l'animisme des non-civilisés, mais ce n'est point une définition, suffisamment approximative pour nous, de la réalité. Que, du reste, il y ait solidarité entre tous les éléments de l'univers à travers l'immensité, qu'un système unique de forces et de lois réside et se manifeste dans le tout, en sorte que d'une seule force ou d'une seule loi, multiple dans ses manifestations, procède l'évolution universelle, il paraît plus que vraisemblable Que l'élément vie, esprit, moralité, dont nous sommes une chétive manifestation, soit essentiel dans l'économie générale, il est possible, probable même, certain, si l'on veut, métaphysiquement. Mais une belle métaphysique n'est pas ce qui nous est de plus grand besoin pour notre vie morale. La mieux charpentée aurait toujours un caractère hypothétique et elle ne parlerait qu'à notre esprit. Le support immédiat de notre vie morale ne peut plus être dans une idée générale de l'univers, de quelque nom qu'on revête cette idée : ordre du monde, unité de l'être, communauté des fins, notion naturelle du divin, ou même poussée

de l'esprit, évolution créatrice. Tout cela, pour la direction de notre existence, n'est que l'ombre de Dieu et n'a pas plus de vertu qu'une ombre. Il nous suffit de savoir, ou plutôt de croire, — car c'est ici qu'intervient nécessairement la foi, le sens d'une réalité entrevue, qui dépasse le champ des expériences externes où se complaît la raison, et c'est ici, par conséquent, que se placerait l'articulation de la foi avec la connaissance rationnelle sur le fond commun de notre nature intelligente, — il nous suffit de croire que, cherchant le vrai et pratiquant le bien, nous sommes dans le courant le plus noble, et, pour ce qui nous concerne, le plus indispensable, de la vie universelle. Toutefois ce n'est pas encore sur ce principe que l'on peut fonder le devoir.

Le devoir se fonde sur notre foi et sur notre connaissance de l'humanité. A cette humanité, à notre patrie, à notre société, à notre famille, à nos ancêtres et à nos contemporains, nous sommes redevables, en un sens plus vrai qu'on ne peut dire, de tout ce que nous sommes et de tous les biens spirituels et temporels dont jouit notre existence. C'est bien en cette humanité, par cette humanité que nous avons l'existence, la vie et le mouvement. Nous tenons à elle par toutes les fibres de notre être, parce que tout nous vient d'elle, et qu'en rien, pour rien, nous ne nous suffisons à nous-mêmes. A cette humanité qui, très réellement, nous a créés et qui nous recrée, qui nous soutient et qui nous garde, nous devons le

service de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons ; nous le devons, non pas précisément pour nous acquitter envers elle de la dette que nous contractons en usant de ses bienfaits,— attendu que de cette dette nous ne serons jamais quittes, et qu'il serait fort imprudent pour chacun de nous d'exiger le relevé du compte,— mais parce qu'elle a un droit de mère divine sur chacun de ses enfants ; parce qu'elle est la mère éternelle dont nous venons, dont nous dépendons, à laquelle nous sommes ; parce que, cela étant, notre fonction normale est de la servir. Là est le fondement du devoir ; là il fut toujours, depuis qu'il y a des hommes ; là il restera, tant que subsistera l'humanité. Ce n'est pas à la conception métaphysique de l'univers que s'est jamais attachée la foi vivante et efficace, mais à l'idéal humain que les anciennes religions personnifiaient dans les dieux, que le christianisme a personnifié dans le Christ-dieu ; elle s'est donc toujours attachée à une sorte d'idéal divin de l'humanité, et c'est cet idéal qu'elle a servi en servant les dieux ; notre foi morale, tout en se dégageant des anciens mythes religieux, conservera donc au devoir et le même fondement et le même objet essentiels.

Ce n'est pas davantage la conception de l'immortalité bienheureuse octroyée aux mieux méritants qui est la sanction nécessaire du devoir, l'encouragement réclamé absolument par la foi, comme si la fin naturelle du devoir était un intérêt personnel.

Le fondement du devoir est universel, social, humain, bien que l'obligation soit individuelle. La fin du devoir est pareillement universelle, sociale, humaine, bien que l'individu y ait sa part; cette fin n'est pas une prime accordée après la mort au bien vivant ; c'est la valeur même qu'a pour la communauté le service rendu par chacun de ses membres ; c'est la contribution effective au bien de l'humanité ; c'est la réalisation accomplie, jour par jour, de ce bien, par notre travail personnel, dans l'exercice de notre rôle familial, de notre fonction de citoyen ; notre récompense est dans cette réalisation, qui est une réalisation d'humanité en nous et autour de nous. N'est-ce pas cette récompense actuelle qui a été, partout et de tout temps, le principal attrait du devoir, et la perspective de l'immortalité n'a-t-elle pas toujours été, en fait, dans les religions où elle s'est rencontrée, un attrait secondaire par rapport à celui-là ? Inutile de dire que la possibilité métaphysique de l'immortalité individuelle, — si elle était vraiment concevable, — serait une hypothèse intéressante pour notre raison, mais sans conséquence pour notre vie morale. Nous ne nous flattons pas, — et pour cause, — de régler notre existence sur le dernier mot de l'univers, mais plutôt sur ce que l'humanité, dans une certaine mesure, est ce qu'elle-même s'est faite ; qu'elle deviendra, dans le même sens, ce qu'elle-même se fera ; et qu'elle devient aussi en nous ce que nous la

faisons. Ainsi son avenir et celui de chacun de nous est dans la volonté du mieux.

En l'humanité nous voyons le vrai Christ éternel, toujours souffrant, toujours mourant, toujours ressuscitant. L'humanité a, par beaucoup de peines, au prix de beaucoup de sang, acheté d'humbles progrès. Nos chétifs bonheurs sont le fruit de séculaires et multiples holocaustes. Nous travaillons dans l'angoisse pour qu'un peu plus de paix et de joie vienne après nous. La volonté du mieux, qui est la loi de notre vie, se réalise dans le sacrifice. L'humanité lutte contre les forces brutales; elle est obligée, hélas! de lutter en quelque façon contre elle-même, où ces forces dominent aussi. Les humanités se heurtent, et, meurtries, se font un peu moins dures les unes aux autres. Notre humanité souffre violence en nous, maltraitée par le sort, tiraillée entre les appétits d'en bas, pressants et à peine conscients, et les aspirations élevées, qui souvent y contredisent; l'on dirait que souvent nos forces trahissent notre désir, quand c'est nous qui avons manqué de voir et surtout de vouloir. La vertu s'acquiert dans la faiblesse. L'humanité se relève sous la croix.

Malgré tout, nous croyons, nous voulons croire, si éloigné qu'il paraisse encore, à l'avènement de l'humanité une, sainte, universelle et perpétuelle, véritable Église de l'esprit, parce que, dès maintenant, nous la voyons telle, militante et souffrante,

et qu'il est dans l'ordre de sa nature spirituelle d'être de plus en plus triomphante. Ses progrès sont lents, mais le temps lui appartient, et le temps travaille pour elle. Sans doute la loi du devoir est une loi de sacrifice ; mais la loi du sacrifice est une loi d'amour où finalement se trouve la paix. Car ce n'est pas une vision d'apocalypse, c'est un songe de vérité qui nous a montré dans le passé la procession indéfinie des humanités montant le long des siècles vers l'humanité qui surgit de leurs tombeaux. Ces morts innombrables ne sont même plus des monceaux de cendres, et pourtant ils vivent ; quelque chose d'eux subsiste dans le mouvement qui emporte la race, et c'est leur souffle qui la conduit. Immortels, ils le sont en nous qui passons, fragiles héritiers de toute leur vie. Immortels, nous le serons avec eux dans ceux qui viendront après nous. Pour si peu que ce soit nous vivrons dans la tradition vivante de l'humanité, dans l'éternelle communion des saints ; et, bien qu'elles soient souvent trompées, nous pouvons attendre la résurrection de nos meilleures espérances dans la vie du siècle à venir.

Idéal et foi, c'est ce dont l'humanité a toujours vécu et ce dont nous voulons vivre. Les répugnances dédaigneuses ou hostiles qu'opposent à l'idéal tous les égoïsmes ne nous le rendent que plus cher, et l'impuissance des égoïsmes à créer le bonheur confirme notre foi. Nous pensons voir la nécessité d'un ressort qui élève l'homme au-dessus de lui-même,

de ses intérêts et de ses inclinations propres. Les exigences religieuses ont été jadis ce ressort voilé sous le mythe, et elles n'ont jamais signifié, en ce qu'elles avaient de substantiellement vrai, que la valeur efficace, la nécessité morale et le mérite du dévouement à l'œuvre de l'humanité. Ce qu'aujourd'hui encore nous aimons jusqu'à l'adoration, c'est cet idéal d'humanité grandissante, poursuivi par les hommes de tous les siècles à travers toutes les religions.

De même que nos misères et nos fautes personnelles ne doivent pas nous décourager et qu'elles ne nous dispensent pas de respecter et de cultiver en nous la dignité de l'homme, les abus monstrueux qui de tout temps ont existé et qui existent dans les sociétés humaines ne nous autorisent pas à renier l'idéal, à bafouer la religion de la patrie ou celle de l'humanité. Toute l'histoire humaine, au contraire, et la considération de notre humanité individuelle nous instruisent à ne point solidariser la pureté de l'idéal avec la réalité des abus, et à corriger, selon notre pouvoir, ceux-ci par celui-là. Les injustices et les crimes d'un régime politique ne doivent pas faire tort au culte de l'humanité dans la patrie. Les injustices et les crimes d'un peuple ne doivent pas faire tort au culte de l'humanité dans la fraternité de tous les peuples. De ce que les sociétés humaines, depuis qu'il y en a, ont abusé des individus et ont tâché souvent de se nuire les unes aux autres, il ne suit

pas que la société, sans laquelle nous voyons que les individus ne seraient plus rien, soit le principe de tout mal, ni que la fraternelle coopération des peuples, sans laquelle nous voyons que l'humanité court à sa perte, soit une pure chimère. La société, l'humanité sont, répétons-le, ce que tous ensemble nous les faisons. Ce n'est certes pas la société actuelle et réelle avec toutes ses tares, c'est-à-dire nous-mêmes, que nous honorons de notre culte et de nos respects, c'est la patrie et l'humanité idéales, ce qui dans le passé et dans le présent a servi et sert au progrès du vrai et du bien, et c'est la patrie et l'humanité que nous voudrions réaliser ; si notre idéal de la vie, de la patrie, de l'humanité, se trouve être, en un sens, pour nous, tout le passé et tout le présent, comme il est tout l'avenir, ce n'est point pour canoniser les ignorances, les erreurs, les iniquités d'hier et d'aujourd'hui. Le progrès, nous le savons, consiste précisément à dégager l'idéal humain de tout ce qui lui fait injure ; et c'est cet idéal qui est l'objet de la religion. Il est objet de la religion parce qu'il est matière de foi et matière de devoir. Il est devant nous comme une réalité invisible, — c'est notre foi, — à réaliser visiblement, — c'est notre devoir.

II

La foi ne veut pas seulement s'exprimer dans les croyances ; elle veut aussi agir dans les rites. Déjà la croyance est un effort pour réaliser la foi dans la pensée ; mais on a voulu aussi la réaliser dans l'action, soit en représentant dans le discours l'effet qu'on se proposait, soit en le représentant dans un geste simulé. Figuration verbale ou figuration réelle, c'est figuration rituelle, ce sont rites sacrés, dont les formes, du moins originairement, sont réglées par la société qui les emploie à ses fins. La figuration verbale, le rite oral, n'est pas autre que la prière ; la forme principale de l'action sacrée, vers laquelle ont convergé toutes les autres, est le sacrifice ; mais, d'une manière générale, on peut dire que la figuration réelle, le rite agi, est le sacrement.

Par prière il convient d'entendre le procédé oral dont usent les religions pour atteindre les puissances invisibles ou les réalités mystiques. La seule idée de la prière implique une efficacité qui vient de la prière même et qui n'appartient pas à l'ordre de l'expérience physique. Mais la prière n'est pas uniquement le recours direct, par voie d'invocation,

à une puissance supérieure, un appel de la personne humaine à une personnalité divine, relation morale dont le caractère mystique tiendrait à ce que l'un de ses deux termes se rattache à la catégorie de l'invisible. La prière n'est pas qu'une demande adressée à un être qui peut à son gré la recevoir ou la rejeter. L'homme, surtout l'homme inculte, est ainsi fait qu'il ne croit pas mettre dans sa parole seulement une pensée, mais qu'il s'imagine volontiers y mettre par la même occasion une vertu, la vertu même de son idée, de la chose qu'exprime sa parole. Il est tout disposé à croire à l'efficacité de son discours parce qu'il est d'abord disposé à croire à l'objectivité de sa pensée ; en exprimant dans le discours cette pensée qui est son désir ou sa volonté, il en joue, pour ainsi dire, l'accomplissement et il pense la réaliser ou, — ce qui pour lui revient au même, — en conditionner ou prédéterminer la réalisation. C'est pourquoi les formes les plus primitives de la prière tiennent de l'incantation et pourraient être dites incantatoires, s'il n'était vrai plutôt que la mentalité inculte associe dans le vague nos idées de personnel et d'impersonnel, de contrainte magique et de recours moral, qu'elle confond l'incantation avec la prière, et non précisément qu'elle emploie la première à l'exclusion de la seconde. L'on croit dire des mots efficaces, et l'on ne spécule pas sur la modalité de l'action. Cependant la tendance magique est fort accentuée dans

les cultes primitifs, parce que la notion des personnalités mystiques y est assez flottante, et que très vif, au contraire est le sentiment de la vertu mise, dans la parole. Ainsi les cérémonies totémiques des Arunta d'Australie comportent des récitations, des chants rythmés, en rapport avec les gestes rituels des figurants, et qui ne sont pas des invocations aux esprits du totem, que cependant elles concernent directement, mais plutôt des descriptions du totem lui-même, de ses mouvements et actes, descriptions qui sont censées contribuer, comme les gestes rituels et avec eux, à la multiplication du totem, parce que ces grands enfants ont un moment réalisé en esprit cette multiplication dans leur jeu sacré. Ce n'est pas que l'invocation directe doive être jugée impossible et que même elle ne se rencontre en ce premier degré de la religion ; mais, même quand il y a invocation, l'on se tromperait en supposant que le recours est purement moral et que nul pouvoir n'est censé appartenir à la parole. Même dans les religions les plus avancées il n'en est point ainsi, et la sainteté des prières rituelles implique une vertu ou efficacité spéciale qui leur est inhérente. N'y resterait-il que la persuasion d'atteindre par le moyen du discours, — et l'on peut dire la même chose de l'oraison mentale, — une puissance invisible, qu'il subsisterait encore dans l'idée de ce commerce apparemment moral un principe de magie. L'incantation proprement dite se réalise

quand la formule est censée contraindre des êtres personnels, qu'elle vise impérativement ; mais cette forme rigoureuse de l'incantation se rencontre surtout dans la magie, non dans les cultes officiels, ou bien dans les religions elle s'emploie à l'égard des mauvais esprits. Dans la pratique, incantation et prière ne sont pas toujours aussi faciles à discerner qu'on le croit communément : une formule pour nous incantatoire, qui n'est pas un pur exorcisme, et qui se nuance de respect, relève du culte religieux et doit être qualifiée prière.

C'est dans les religions à dieux personnels que se réalise la notion commune de la prière et que la prière fleurit, soit dans le culte public, soit dans le culte privé, sous les formes les plus variées, comme expression de tous les sentiments religieux : repentir et appel à pitié dans les prières d'expiation, demande de secours pour les besoins ordinaires de la vie, supplication instante dans les nécessités extraordinaires, actions de grâces pour les bienfaits reçus, louanges des dieux et des héros. Dans les religions de salut la prière se fait volontiers plus intime encore, parce que le commerce avec la divinité affecte un caractère plus personnel et plus étroit. La prière y devient aisément contemplation, moyen d'union avec la divinité, non pour un besoin spécial ni même, expressément, dans l'intérêt du salut individuel, mais pour cette communion même avec la divinité, pour entretien d'ami-

tié avec le monde céleste : ainsi la piété perd en grande partie son caractère utilitaire et aboutit au pur mysticisme.

Inutile d'insister sur le rôle considérable de la prière et sur son efficacité, non pas objective, — qui n'a jamais été sûrement constatée dans la réalité, — mais subjective, en tant que principe de confiance pour les collectivités et pour les individus qui y ont eu recours. Il importe peu que l'homme se soit donné cette confiance à lui-même en croyant la recevoir d'en haut : le fait est qu'il l'a obtenue ainsi, et que, dans les conditions données, il ne pouvait l'obtenir autrement. La précieuse assurance que fournit la religion a été liée en grande partie à la prière publique et privée. C'est dans la prière qu'on a cru mériter, que souvent l'on a pensé sentir l'assistance de la divinité. Nul doute que, dans les occasions de détresse publique ou privée, dans les crises de conscience individuelle, la prière ait eu en général une influence salutaire, pacifiante et fortifiante, et qu'elle ait apporté un soulagement inappréciable aux maux de l'humanité. Si le recours s'est accompagné d'illusion et si, en mainte occasion, il a été démontré illusoire quant à son effet extérieur, l'effet psychologique et intérieur, l'effet moral et social, la confiance malgré tout entretenue n'ont pas été un avantage illusoire mais réel. N'est-ce pas le sentiment de cet avantage et du besoin qu'on avait de se le procurer, qui empêchait de voir l'il-

lusion dont il s'enveloppait, et qui a contribué pour une bonne part à fermer les yeux de l'humanité sur les perpétuelles déconvenues de son recours aux puissances d'en haut ?

Cependant l'avantage tient à la foi. Il n'est plus de prière ni de confiance possibles à des dieux disparus. Faute de dieux et de prière l'humanité ne sera-t-elle pas comme désemparée, et ce besoin, cette impuissance ne prouveraient-ils pas la nécessité de la prière, la réalité d'un secours divin, au moins dans l'ordre de la vie intérieure, de la conscience et de la moralité? On vient de dire la réalité d'un tel secours, et l'on a dit aussi sa nécessité. Il paraît de même évident que, si l'homme se l'est donné, ce n'est pas de son propre fonds qu'il l'a tiré ; ce n'est pas en quelque repli secret de son individualité qu'il a trouvé cette force ; il l'a puisée dans le trésor d'une tradition religieuse,dans l'idéal d'une humanité divine, dans le sentiment de confiance collective que personnifie avec cet idéal la divinité invoquée. C'est dans cet idéal vivant qu'était la force, et c'est de là qu'elle est réellement venue en ceux qui ont invoqué cet idéal conçu en divinité, c'est-à-dire qui l'ont réincarné en eux par la prière. Mais constater ce fait palpable est déjà entrevoir la possibilité d'une réincarnation vivifiante du même idéal, dégagé de mythologie, moyennant une façon de prière dégagée de magie. Aussi bien est-ce là ce qu'annonce l'évolution même de la prière dans l'histoire de la religion.

L'idée de Dieu providence universelle, il convient de le remarquer, a doublé l'antique idée du sort et préludé comme celle-ci à la conception scientifique de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets dans le monde sensible. Le déterminisme providentiel était toujours un déterminisme, et il était en contradiction avec la pratique du recours éventuel à la divinité par la prière de demande. A quoi bon supplier Dieu de prendre ou de changer une résolution qu'il était censé avoir arrêtée immuablement de toute éternité? N'était-ce pas mettre en question sa sagesse ou entreprendre sur sa volonté souveraine? Les plus parfaits croyants en étaient donc venus, au moins pour tout ce qui concerne l'économie des choses temporelles, à regarder comme la vraie formule de prière l'acte de résignation que l'Évangile attribue à Jésus dans le jardin de Gethsémani : « Père, que ta volonté se fasse et et non la mienne » (1). Il va sans dire que la masse croyante n'a pu s'élever à cette hauteur et que, dans le christianisme, on continue de prier pour la pluie et le beau temps, pour la conjuration de tous les fléaux, comme on le faisait dans les cultes nationaux du paganisme. Mais il est très significatif que l'élite supprime, ou peu s'en faut, la prière de demande en un ordre de choses qui était à peu près l'unique objet de la prière dans les anciennes religions.

1. *Luc*, XXII, 42.

Reste le domaine moral, où intervient une autre considération : Dieu veut le salut des hommes, et sa grâce ne fait pas défaut à leur bonne volonté. La conclusion naturelle de ce principe serait qu'il suffit de se recueillir en Dieu pour trouver sa grâce, sans qu'il soit nécessaire, à proprement parler, de lui en faire sans cesse la demande ; et c'est bien ainsi qu'ont incliné à l'entendre les grands mystiques. Des croyants farouches, qui étaient aussi des logiciens sévères, partant du dogme de la prédestination éternelle, ont soutenu que la grâce n'était donnée en suffisance qu'aux prédestinés et qu'elle avait en eux un effet infaillible, mais que pourtant ils se devaient recommander à Dieu à raison de leur infirmité. D'autres, plus conciliants, ont découvert que la prédestination n'a lieu qu'en prévision des mérites ; que la grâce est offerte à l'homme, qui, en l'acceptant, réalise librement la prédestination dont il est l'objet nécessaire ; et qu'il doit prier pour avoir la grâce, parce que la première grâce offerte est celle de la prière, condition des autres. C'est par de telles justifications que se prépare la ruine des croyances. Le dernier mot de la prière chrétienne selon les plus parfaits chrétiens reste que les choses de l'ordre temporel n'en sont point la propre et digne matière, les choses de ce monde ne comptant que par la façon morale de les traiter ou de s'y comporter, et que, pour ce qui est de l'ordre spiritnel, la vraie prière est l'union à Dieu, à l'idéal vivant.

Ceci posé, un équivalent de la plus haute prière ne semble pas dfficile à concevoir ni même à réaliser pour ceux qui ne peuvent plus personnifier en une divinité transcendante leur idéal humain. Apprécier d'un point de vue hautement moral tous les avantages et les inconvénients de l'existence est certes à leur portée. Se retrouver eux-mêmes dans cet idéal par une pensée recueillie et un sentiment affectif est aussi dans leurs moyens. Une discipline intérieure tout à fait semblable à celle de la vraie prière peut y pourvoir ; à peine est-il besoin de la créer, et il faudrait seulement l'appliquer. L'atmosphère de fraternité confiante qu'entretient la prière publique peut aussi bien être entretenue par des réunions où serait affirmé et célébré régulièrement l'idéal humain d'une société. Il n'est pas de louanges que des dieux invisibles ; il n'est pas d'hymnes qu'en l'honneur des êtres mythiques. Assurément la confiance d'un peuple en son idéal se renouvelle et s'exalte dans l'expression solennelle de cet idéal; mais rien n'empêche la nôtre de s'exalter ainsi. N'oublions pas toutefois qu'il ne saurait être ici question de discours vides ni de parades théâtrales, et qu'il y faudrait premièrement, comme en toute religion, la sincérité de la foi.

Les rites cultuels, les sacrements, sont chose plus matérielle en soi que la prière, — bien que la prière ait été souvent matérialisée en rite mécanique. — Plus ou moins magiques pour commencer, ils

sont devenus de plus en plus religieux, selon notre façon de parler, sans cesser tout à fait d'être magiques. —Les hommes ne mettront-ils pas toujours quelque magie, quelque influence mystique, profonde et irrésistible, dans certaines paroles et dans certains symboles, et ceux qui se montreraient tout à fait réfractaires à cette magie-là, savants ou ignorants, ne seraient-ils pas, quelles que soient les apparences, étrangers à la société, à la moralité, à l'humanité ? — Ainsi qu'il a été dit, les rites des cultes primitifs sont des figurations qui sont supposées produire l'effet qu'elles représentent. Rites totémiques, rites de chasse et de pêche, rites de guerre, rites d'initiation, rites agraires symbolisent leur objet, le mettent en scène et par cela même sont censés le réaliser. Leur caractère traditionnel et sacré permet donc de les considérer comme de grossiers sacrements. Le cycle de ces rites, qui rythme pour ainsi dire la vie sociale de la tribu, constitue en même temps le principal de sa vie religieuse ; ils sont le symbole efficace de son unité ; ils font la continuité de sa tradition et lui donnent, avec le sentiment de son unité dans le présent, celui de son unité dans la durée ; on peut dire qu'ils sont le soutien de la vie morale en tous et en chacun, selon que vie morale il y a.

De même, dans les religions nationales, les anciens cycles de rites agraires et de saison, transformés en service des dieux et complétés par de

nombreux sacrifices, ordinaires et extraordinaires, n'ont pas été qu'un moyen, d'ailleurs très artificiel et très vain, d'assurer aux peuples la protection de divinités qui n'existaient pas. Ces systèmes de culte, parfois somptueux, presque toujours onéreux, étaient en toute vérité la forme spirituelle de la vie nationale, qu'ils inspiraient et entretenaient. Toute cette dépense était nulle pour l'effet qu'on s'en promettait, mais rien au fond n'en était perdu pour la société qui en faisait les frais, toutes ces cérémonies traditionnelles étant comme l'aliment de la conscience nationale, qu'elles renouvelaient incessamment dans le souvenir de son passé vénérable et dans l'espérance d'un heureux avenir. D'ailleurs le culte n'était pas qu'une expression et un excitant de la vie nationale ; il marquait de son empreinte et enveloppait de son influence la vie des individus et celle des familles. De même que la communauté pourvoit en général à ce que les dieux donnent selon l'opportunité la pluie et le beau temps, l'abondance des récoltes, toute fécondité et prospérité, y compris le succès dans la guerre, et se ménage par le service public de ses oblations et de ses sacrifices un profitable usage des biens de la terre, chacun, au foyer domestique, achète quotidiennement le même usage et la bienveillance divine par un service analogue, qui est pour la famille et ses membres ce que le culte public est pour la cité. Or, par ce service particulier des dieux s'entretenait l'esprit de famille,

l'unité morale de la maison, sa tradition propre, et grandissait aussi le sentiment de la piété individuelle, sentiment avec lequel celui d'une responsabilité personnelle est dans la plus étroite connexion. La coûteuse fantasmagorie des sacrifices change ainsi d'aspect si on la considère comme expression symbolique et source permanente de l'esprit religieux, social et moral tant des communautés que des familles et des individus.

L'influence morale des rites sacrés se fait plus pénétrante eu égard aux individus dans les religions de salut, sans que la valeur sociale en soit entièrement perdue et même parfois sans qu'elle soit aucunement diminuée. Ainsi, dans le christianisme traditionnel, l'économie du culte ne rythme pas seulement la vie de l'Église comme société des âmes, et la vie spirituelle de chaque individu dans l'Église, mais aussi la vie des peuples chrétiens en tant que nations ayant leur existence propre, et la vie des familles, ainsi que la vie extérieure de chacun. Il y a un objet principal du culte et spécialement du sacrifice chrétien, de l'eucharistie, à savoir le salut des hommes dans l'éternité, l'entretien religieux et moral de la vie publique et privée dans le temps présent, et un objet secondaire, la prospérité temporelle des États chrétiens, le bonheur temporel des familles et des individus. Quant au premier point, les sacrements chrétiens marquent les moments essentiels de la vie spiritelle, et le sacrifice

eucharistique en fournit l'aliment ; ce sacrifice a même une grande signification par rapport aux morts ; le sacrifice de la messe est l'acte sacré, la figuration mystique moyennant laquelle la passion du Christ ne cesse pas de rendre hommage à Dieu comme maître de l'univers, d'expier le péché des hommes, de louer le Père céleste pour le salut opéré par son Fils et d'implorer sur tous l'abondante bénédiction de ses faveurs spirituelles ; le poème de la foi y est résumé tout entier; l'Église des bienheureux s'y unit dans le Christ à l'Église qui vit et combat sur la terre, pour réaliser le salut des vivants et celui des morts non purifiés ; comme on y vit à nouveau la passion de Jésus, on y anticipe son triomphe éternel avec tous les élus dans le règne de Dieu ; et par la communion le Christ est rendu présent et vivant en chaque fidèle, réalisant ainsi la perfection de l'union mystique dont Paul a donné la formule: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi (1). » Quant au second point, le sacrifice de la messe est devenu une expression de la vie nationale comme le service des dieux et les sacrifices sanglants dans les anciens cultes païens ; il est censé pourvoir par une sorte de recours moral et par intercession aux intérêts temporels des peuples, des provinces, des villes et des paroisses rurales ; en ce qui regarde les particuliers, l'assistance à la messe et la communion ne sont pas seu-

1. *Galates*, II, 20.

lement les actes chrétiens pas excellence qui cimentent l'union du fidèle au Christ pour l'immortalité : il n'est pas d'intérêt temporel privé à l'intention duquel on ne puisse faire célébrer une messe. La cène des premiers croyants de Jésus, simple repas de fraternité dominé par le souvenir du Christ et par l'espérance de son prochain retour, s'est transformée en un rite solennel et complexe dont la valeur mystique s'est enrichie de toutes les conquêtes de la foi, de tous les développements de la croyance.

Que tout cet ensemble d'actions sacrées et de garanties célestes donne au simple croyant, à la famille et à la nation chrétiennes un grand sentiment de dignité, de force et de sécurité, qu'il contribue à leur procurer ce sens moral de la vie et cette confiance morale dans la vie, sans lesquels la vie humaine, collective ou individuelle, perd son équilibre et sa fécondité, il serait insensé de le contester. Toutes les existences placées sous l'omnipotente protection de Dieu, qui est garantie par la perpétuelle médiation du Christ et l'intercession de tous les bienheureux ; la société des fidèles, passés, présents et futurs, unifiée dans le Christ donné à tous ; cette présence du Christ-Dieu perpétuellement sentie, de jour en jour renouvelée dans la participation au sacrement ; la loi du devoir, sacrifice et amour, incarnée dans le Christ lui-même, sentie en lui, imprimée par lui comme un sceau d'humanité sur les âmes et sur les sociétés croyantes : quel

secours parmi tous les travaux et toutes les épreuves, quelle force pour le combat de la vie, quelle source d'assurance devant la mort!

Seulement ce secours vital, depuis le commencement de l'évolution religieuse jusqu'à la fin, depuis le sauvage australien qui s'identifie par le rite à son totem pour en faire les gestes et en procurer la multiplication, jusqu'au chrétien qui s'identifie à son dieu en communiant mystiquement à la chair et au sang du Crucifié pour être associé à son immortalité, ce grand bienfait du rite sacré n'existe que par la foi, il ne se réalise que dans la foi, il ne s'accomplit que pour la foi, et il tombe avec elle dès qu'apparaît l'illusion de la croyance exprimée dans le rite comme étant son principal objet. Des rites sacramentels comme de la prière on peut dire que leur efficacité objective n'a jamais été réellement constatée dans les faits extérieurs du monde et de la vie, et que leur efficacité mystico-morale de communion divine repose sur un postulat de la mentalité magique où la foi ne peut plus s'appuyer dès que le caractère fictif en est manifeste pour la raison. Il n'est pas prouvé, il n'est pas à prouver que le sacrement totémique procure la multiplication du totem, ni que le sauvage s'identifie réellement à celui-ci et participe à sa vertu en mimant ses gestes ou bien en le mangeant. Il n'est pas prouvé, il n'est pas à prouver que les anciens peuples se soient effectivement procuré par leurs sacrifices

d'hommes et d'animaux la fécondité de leurs champs et la protection de leurs dieux. Il n'est pas prouvé, il n'est pas à prouver que les fêtes d'Attis aient en réalité ramené le printemps, ni que ceux qui recevaient le baptême sanglant du taurobole aient été admis par Cybèle au partage d'une heureuse immortalité. Il n'est pas prouvé, il n'est pas à prouver que le Crucifié du Calvaire, maintenant immortel, soit dans le pain et le vin consacrés, intercédant pour la terre, ni que celui qui reçoit l'hostie soit incorporé au Christ pour l'éternité. Il n'est pas prouvé, il n'est pas à prouver que, mis à part le mirage de la foi, le mystère du salut par la mort expiatoire de Jésus soit autre chose que la sublimation du plus abominable des sacrifices, le sacrifice humain, ni qu'il ait une plus réelle efficacité ; car les circonstances morales dont le mythe chrétien environne la mort de Jésus n'empêchent pas le Christ d'y apparaître en bouc émissaire de l'humanité. Magie divine où la foi n'est sûre d'elle-même qu'à condition de ne se point examiner.

La persuasion de conduire le monde par la vertu du geste et de la parole magique est tombée. La persuasion de le conduire en gagnant la faveur des dieux par d'abondants sacrifices est tombée aussi. La persuasion d'agir sur la marche de l'univers et de réaliser pour l'homme une immortalité divine par l'effet de l'immolation, une fois acquise mais symboliquement perpétuée, d'un médiateur céleste, est

en train de tomber. C'est la même suite de gages pris sur l'inconnu, aussi sur l'inconnaissable, par la figuration rituelle. Pas plus que la prière le sacrement n'a réalisé quoi que ce soit de son objet apparent ; il semblerait, et même il n'est pas loin d'être évident, pour qui a pénétré intimement et sympathiquement cette évolution de l'humanité, que nous avons toujours été dupes de notre propre action, de notre besoin d'agir, du désir de faire, et que notre intelligence, appliquée à contenter ce désir et ce besoin, ne s'est jamais lassée de conjecturer par delà son pouvoir les causes et les moyens, sans sortir, même dans les théologies les plus étudiées, de son rêve primitif : car, si l'on veut bien y regarder, il y a tout autant de magie, — à moins qu'il n'y en ait infiniment davantage, bien que ce soit une magie plus raisonnée et plus moralisée, — dans le mythe et les rites du salut chrétien que dans les mythes et les rites du totémisme australien. La seule chose acquise, et qui, pour l'ordinaire, n'a été que vaguement perçue dans une intuition à peine consciente, est l'effet psychologique, social et moral, la réalisation de force morale et de solidarité humaine dans la perception plus ou moins distincte d'un idéal vivant. Sous les illusions de la croyance était donc une grande force, force de l'esprit, force de l'humanité, force de la vie tendant à s'épanouir dans la conscience de soi et dans la liberté. C'est incontestablement le sentiment de cette force, l'in-

tuition qu'en a la foi, qui ont retenu si longtemps les hommes dans des religions chimériques et qui retiennent encore parmi nous tant d'âmes dans la profession d'un culte aussi admirable en son efficacité morale qu'il est déconcertant en ses croyances. Là donc était la réalité, par conséquent la vérité : dans cette communion à un idéal humain, perçu comme la loi même de l'être universel en un rayonnement de divinité.

Poème mystique de la vie et de la mort, de la famille, de la patrie et de l'humanité, les rites religieux, pour nous être utiles devraient correspondre à l'idéal que nous pouvons nous faire présentement de ces choses. A beaucoup d'égards, même pour les croyants, les rites chrétiens sont devenus un vieux décor dont la signification s'est effacée ou bien étonne quand on s'avise d'y faire attention. Que nous dit maintenant l'ablution baptismale pour effacer le péché originel, et le plus humble des fidèles n'entre-t-il pas en perplexité s'il se met à penser que, faute d'un peu d'eau et d'une formule prononcée, le nouveau-né qui vient à mourir appartient à la catégorie des damnés ? Ou bien n'est-on pas plutôt choqué qu'édifié par les exorcismes qui accompagnent la cérémonie baptismale, comme si le diable habitait réellement ce petit être qui ne saura pas de sitôt distinguer le bien du mal ? La première communion est devenue le véritable rite d'initiation à la vie, mais combien ce rite est-il

encombré de mythe, et l'espèce d'entraînement auquel on soumet les enfants pour leur préparation ne témoignerait-il pas que l'on s'efforce de placer leur esprit dans un état violent, dans une perspective de l'existence où beaucoup ne pourront pas se tenir quand même ils le voudraient ? La cérémonie religieuse du mariage est un assez pauvre rite, — aussi bien est-ce, dans l'histoire de la liturgie catholique et dans la série didactique de la théologie, le dernier des sacrements ; — et cette indigence montre que l'Église n'a pas su mieux réaliser dans son rituel que dans sa croyance l'idéal humain de la famille que pourtant elle a contribué à promouvoir. Elle a entouré d'une tout autre solennité la consécration sacerdotale, les vœux de religion, l'entrée en des formes de vie que la poussée du mysticisme antisexuel a rendues fort anormales, et qui, même en des conditions plus humaines, ne pourraient être que des vocations extraordinaires mais point supérieures à la vocation commune. De celle-ci presque rien dans la liturgie n'est fait pour marquer la grandeur. Défaut qui pourrait bien être en rapport avec ce qu'il y a de moins parfait dans l'économie morale du christianisme catholique. Le rituel des funérailles développe un grand poème de la mort ; mais, conçu dans la perspective du jugement divin, surtout du jugement dernier, il respire surtout la crainte et il n'exprime qu'à demi la croyance actuelle de

l'Église. Le cycle des fêtes chrétiennes continue de rythmer l'année, mais il rythme de moins en moins la vie des croyants, parce que, pour ce qui est de notre pays, il n'existe plus guère de masses croyantes vivant leur religion dans son cadre traditionnel, mais plutôt des dévots, en nombre restreint, dont la vie religieuse, quelque peu routinière, ne connaît pas de saisons. Si la liturgie catholique se prête aux manifestations du patriotisme, elle n'a pas été faite pour les exprimer. Quant à l'idéal d'humanité qui maintenant se forme, elle ne le connaît pas ; elle est orientée vers la construction d'une cité d'immortels, sélection d'élus qui s'opère dans un monde invisible. Ce n'est pas ainsi que nous nous essayons à comprendre l'humanité, son amour et son service. D'autres symboles seraient nécessaires pour fixer notre idéal et nous le rendre présent.

La communion dans un idéal humain, nonobstant la résistance que l'idéal ne manque jamais de rencontrer, est la chose la plus ordinaire et, en un sens, la plus naturelle qui soit parmi les hommes. Dès que l'idéal existe, il crée les symboles dont il a besoin, ou plutôt, en se formant lui-même, il crée ces symboles, symboles de croyances et symboles rituels. La condition de leur succès, de leur valeur éducative, est que ni les uns ni les autres n'aient une signification abstraite, qu'ils soient l'expression concrète et vivante d'un idéal qui, pour être effi-

cace, doit être lui-même concret et vivant. Que tel puisse être et que tel soit déjà l'idéal qui s'élabore dans notre société, c'est ce que montre l'esquisse qui en a été tentée ci-dessus et qu'il serait facile de ramener à quelques principes, notions pleines et nettes de l'humanité, de la patrie, de la famille, du devoir humain, susceptibles d'applications indéfinies aux formes et aux circonstances particulières de l'existence tant des individus que des sociétés. Mais si l'idéal nouveau se définit en croyances efficaces et régulatrices de moralité, il se définit aussi et il se définira de plus en actes commémoratifs et symboliques, autres expressions communicatives de cet idéal vivant.

Un culte ne s'improvise pas. La foi qui se fait trouvera les rites qu'il lui faut. Du moment qu'elle existe, elle voudra s'affirmer plus sensiblement en certaines occasions, pour s'entretenir et se développer; aussi bien notre discipline humaine serait-elle incomplète si l'on n'y faisait servir tous les moyens essentiels dont elle a de tout temps disposé. Il y a possibilité de témoigner l'importance morale que la société attache à la naissance et à la mort de ses membres, aux moments importants qui marquent les étapes de leur existence, école, service militaire, mariage. Non qu'il faille charger tout cela de vaines formalités: les formalités peuvent souvent être des débris de rites, mais tant s'en faut que ce soient des symboles religieux; et l'émotion

qu'elles procurent n'est point celle d'un rajeunissement de la vie morale. On pourrait souhaiter que certains rites sociaux, au lieu de tomber en formalité vide et ennuyeuse, prennent le caractère d'une leçon vivante. Des fêtes nationales ont leur raison d'être, même et surtout au point de vue moral, à condition qu'elles ne soient pas de simples réjouissances et que tout n'y soit pas pour l'amusement; on peut même rêver de fêtes internationales.

Depuis nombre d'années nous avons pour fête nationale le 14 juillet : c'est l'anniversaire d'un grand jour, mais peut-être pas du plus grand jour de la France. Ne dirait-on point qu'elle est née ce jour de l'année 1789 ? Quelques-uns le pensent peut-être, mais la plupart le contesteraient. D'autres commémorations pourraient se joindre à celle là, qui n'auraient pas moins de signification historique. Le baptême de Clovis en aurait bien autant; mais le fait est trop lointain, et il a été trop longtemps négligé pour être impressionnant. La délivrance d'Orléans par Jeanne d'Arc, et la mort de l'héroïque Pucelle seraient des souvenirs mieux sentis. Ce n'est pas raison, parce que l'Église est en train de canoniser Jeanne d'Arc, d'abandonner notre héroïne nationale. Sa figure est très propre à symboliser le plus noble esprit de la France en son passé. Au surplus, ni la monarchie ni l'Église ne sont très qualifiées pour la revendiquer. La France seule avait et elle garde le droit de canoni-

ser Jeanne d'Arc. Nos amis les Anglais n'y trouveront point mal, et même ils s'associeront volontiers à notre hommage. L'anniversaire de la bataille de la Marne aurait quelque intérêt patriotique et peut-être plus que national. Si la présente guerre finit par une bonne paix, le jour où cette paix sera signée comptera dans nos annales et dans celles des autres peuples. Les générations le retiendraient sans effort et pourraient le célébrer en joie. Dans tous les cas, une autre solennité s'imposera, celle des morts de la grande guerre, nos morts : une fête devra leur être consacrée à perpétuité, pleine de souvenirs et de leçons, et qui sera comprise tant que subsistera le nom de la France. Et si jamais la fédération des peuples s'organise pour le maintien de la paix universelle, tous les peuples ensemble pourront commémorer quelques grands jours de l'humanité.

Ainsi le temps pourvoira au besoin du culte nouveau. Ce qu'on en dit ici n'est pas en manière de programme mais en simple aperçu de ce qui paraît se préparer. L'humanité vit de l'idéal qu'elle professe, et il n'est pas de vie commune, réelle, profonde et durable, sans actes vivants de communauté. Ou aurait tort de penser que cette vie serait plus sombre parce qu'elle se ferait d'elle-même une plus grande idée ; que le monde serait plus triste parce qu'il s'entretiendrait de joies moins épaisses ; que l'homme serait moins heureux parce qu'il tâcherait

plus sincèrement d'être meilleur ; que l'art et la poésie seraient moins féconds et qu'ils produiraient de moindres chefs-d'œuvre parce qu'ils s'animeraient d'une inspiration plus pure, et plus large, et plus haute.

* * *

Une force impérissable est dans la foi, non pas dans cet abus de la foi, l'adhésion contrainte de l'intelligence à de faux mystères que la raison a construits et qui seraient à garder comme une révélation immuable, mais dans l'intuition et le sentiment, — instinct supérieur de l'homme, — qui nous font faire confiance à la vie, à sa signification et à sa valeur morales, à la perfectibilité de l'individu et de la société, à l'avenir de l'humanité. C'est par cette foi que l'humanité a grandi. Il serait tout aussi insensé de contester cette puissance de la foi que de mettre en question la réalité de notre nature et celle de l'être universel. Non moins absurde serait-il de renier l'idéal moral, expression de cette foi, qui s'est formé laborieusement et qui continue de se perfectionner parmi les hommes. Les croyances tombent, mais la foi subsiste dans un idéal régénéré. Si l'on regarde cet amoncellement de feuilles mortes que sont pour nous les opinions du passé, « tout n'est ici-bas que symbole et que songe »; mais l'inextinguible foi renferme plus qu'une « part de vérité ».

Sans doute, « les dieux passent comme les hommes », quoique moins promptement, « et il ne serait pas bon qu'ils fussent éternels » ; mais l'esprit divin qui est dans l'humanité ne meurt pas. « La foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne ; on est quitte envers elle quand on l'a soigneusement roulée dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts » ; mais la foi qu'on a, la foi dont on ne saurait se passer, quoi qu'on prétende, — à moins de se diminuer soi-même, — la foi dont on vit, est un appui nécessaire, un principe de liberté intellectuelle et morale ; on lui est redevable de tout ce qu'on peut être et de ce qu'on fait de bon ; il faut donc l'entretenir pieusement dans le sanctuaire de l'âme, qui est le séjour des dieux vivants. Et comme il est dit du chrétien qu'il meurt dans le Christ pour vivre éternellement, l'on peut dire de tout juste qu'il meurt en l'humanité pour s'y survivre. Le cri du sceptique désenchanté : « O abîme, tu es le dieu unique », n'est pas une parole sincère ; il ment en face à l'humanité. Le dieu unique est notre idéal humain, qui se fait toujours plus grand, toujours plus vrai. Bien loin qu'un « immense fleuve d'oubli nous entraîne dans un gouffre sans nom » (1), une puissante espérance nous guide sur un océan de vie sans fin.

1. RENAN, *Prière sur l'Acropole.*

TABLE DES MATIERES

Avant-propos. 1
Chapitre premier. — Religion et morale 45
Chapitre II. — L'Évolution religieuse et morale. . 94
Chapitre III.— Les Caractères et les facteurs de l'évolution religieuse 149
Chapitre IV. — La Discipline humaine. 205
Chapitre V. — Les Symboles de la foi. 263

Imp. Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris — 3372-17

